Spinoza solo publicó dos libros en vida, los *Principios de la filosofía de Descartes* (1663) y el *Tratado teológico-político* (1670). El mismo año de su muerte (1677) sus amigos publicaron sus *Obras póstumas*, recogiendo todo lo que encontraron «de algún valor» en los papeles del filósofo, entre los que no se encontraba este *Tratado breve*. Hubo que esperar hasta la segunda mitad del siglo pasado para que se reconociera la existencia de un manuscrito relacionado con la *Ética*, aunque no dispuesto en forma geométrica y no tan elaborado. Redactado con toda probabilidad entre 1656 y 1661, contiene el bosquejo de los conceptos fundamentales de la *Ética*: la prueba de la existencia divina; la demostración de la subsistencia única con infinitos atributos; la formación de una sola cosa con la naturaleza, y finalmente la reinterpretación del bien y el mal, la providencia y la predestinación, no menos que la naturaleza del hombre, las pasiones, la razón y la felicidad. La edición a cargo de Atilano Domínguez parte del texto original holandés teniendo en cuenta todas las fuentes complementarias, acompañando la traducción con notas indispensables para el erudito y añadiendo los opúsculos sobre el *Cálculo algebraico del arco iris* y el *Cálculo de probabilidades*.

ISBN 84-206-0478-X

El libro de bolsillo

Spinoza Tratado breve

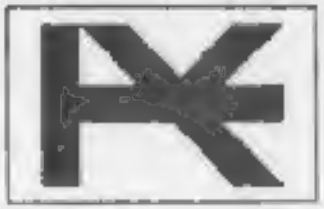
1478

Sección: Clásicos

Spinoza:
Tratado breve

Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



®

Calle Milán, 38; teléf. 200 00 45; 28043 Madrid
ISBN: 84-206-0478-X
Depósito legal: M. 34 840/1990
Papel fabricado por Saiscc, S. A.
Compuesto e impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Printed in Spain

> El razonamiento no es en nosotros lo más excelso, sino como una escalera a través de la cual ascendemos al lugar deseado, o como un buen espíritu que, lejos de toda falsedad y engaño, nos anuncia el bien supremo, a fin de incitarnos a buscarlo y a unirnos a él. Y esa unión es nuestra suprema salvación y beatitud (KV, II, 26, § 6).

Spinoza sólo publicó dos libros en vida: *Principios de filosofía de Descartes*, que incluía en apéndice *Pensamientos metafísicos* (1663), y *Tratado teológico-político*

* Las siglas utilizadas para las obras de Spinoza son las usuales: CM = *Cogitata metaphysica*; E = *Ética*; Ep = *Epistolae*; IE = *T. de Intellectus Emendatione*; KV = *Korte Verhandeling* (*Tratado breve*); PPC = *Principia philosophiae cartesianae*; OP = *Opera posthuma*; NS = *Nagelaten schriften*. La página y la línea (/) remiten a la edición de Gebhardt (*Bibliografía*, núm. 2) y se recogen al margen de nuestra traducción; el () a nuestras notas al texto de Spinoza; y (núm.) al de nuestra *Bibliografía*. Para datos complementarios sobre otras obras de Spinoza nos referimos de ordinario a nuestra traducción y notas en esta misma editorial.

(1670). El mismo año de su muerte, un grupo de amigos dieron a la luz sus obras póstumas, en doble edición, latina y holandesa: *Opera posthuma/Nagelate schriften* (1677). Pese a que los editores decían en el prefacio haber incluido todo cuanto «de algún valor» habían encontrado entre los papeles del filósofo, ni publicaban este tratado ni hacían mención alguna del mismo[1]. Las ediciones posteriores (Paulus, 1802; Gfroerer, 1830-6; Bruder, 1843-6) seguían sin sospechar la existencia de esta obra, hasta el punto de distorsionar la única noticia que tenían de ella. Es la prehistoria del *Tratado breve*.

1) La prehistoria del tratado

En efecto, en 1703, dos estudiosos alemanes, Gottlieb Stolle (1673-1744) y Dr. Hallmann (?), en su viaje por Holanda en busca de noticias sobre Spinoza, recogieron del hijo del editor y amigo del filósofo, Jan Rieuwertsz, la siguiente noticia: «después de esto, trajo otro manuscrito tal como lo había transcrito su padre, pero de la propia mano de Spinoza: era la *Ética* y por cierto en holandés, tal como Spinoza la había compuesto en un comienzo. Esta *Ética* estaba estructurada de forma totalmente distinta a la impresa, ya que, en vez de estar todo desarrollado según el método matemático, más difícil, estaba todo dividido en capítulos y (sin la prueba artificial de cada cosa) razonado en una serie continua, como en el *Tratado teológico-político*. Rieuwertsz aseguró también que la *Ética* impresa estaba mucho mejor compuesta que esta manuscrita; pero también declaró que en ésta había algo que no había en la impresa. Me señaló concretamente un capítulo (que ocupaba el lugar 21) *de Diabolo*, del que no hay nada en la *Ética* impresa. En él plantea Spinoza la cuestión de la existencia del diablo, y comienza examinando la definición de que es un espíritu contrario a la esencia divina... Decía él

que este escrito lo habían copiado algunos amigos de Spinoza, pero que nunca había sido editado, porque el latino era más ordenado y estaba hermosamente editado, mientras que el póstumo estaba redactado demasiado libremente. Este manuscrito constaba de unos 36 pliegos y era un tanto prolijo. Por otra parte, me mostró también el manuscrito de la versión holandesa del *Tratado teológico-político*, a cuyo autor compadecía»[2].

En este texto se distingue claramente, según creemos, una *Ética* manuscrita en holandés y nunca impresa, que no está redactada en forma geométrica, sino dividida en capítulos, uno de los cuales trata del diablo, y la cual ocupa unas 36 hojas, de la *Ética* impresa, redactada en latín y en forma geométrica y que no trata del diablo. Ahora bien, como este texto permaneció inédito hasta 1899 y los extractos entonces publicados de la versión de Stolle, y recogidos en los catálogos de F. Reimmann y de J. C. Mylius, sólo aludían a la contraposición entre dos *Éticas* (holandesa o latina, no geométrica o geométrica, capítulo del diablo o no)[3], C. Th. Murr creyó que el manuscrito de Rieuwertsz era la versión holandesa de la *Ética*, por lo que H. E. G. Paulus pensó que lo único que faltaba por editar de Spinoza, era una *supplementum Ethicae*, que trataría del diablo, y C. H. Bruder interpretó tal suplemento como un *Tractatus de diabolo*[4].

2) Hallazgo de los manuscritos

El panorama de ignorancia y confusión respecto al *Tratado breve*, que acabamos de describir, dominó la escena spinozista hasta 1851. Efectivamente, ese año otro alemán, Eduard Boehmer (1827-1906), halló, también en Amsterdam, en la librería de Frederik Muller (1817-1881), una copia holandesa de la *Vida de Spinoza (Korte, dog waarachtige Levens-beschrijving van Benedictus de Spinoza*, ed. 1705), por Joh. Nic. Köhler

o Colerus (1647-1707). Ese manuscrito, en 8.º menor, contenía, aparte de dicha biografía y de ciertas *Anotaciones al TTP*, dos documentos preciosos sobre nuestro tratado: una *nota* alusiva a la existencia de un manuscrito de la obra y un *Compendio* de su contenido.

Dado que la *nota* completa las noticias de Stolle/Hallmann, la transcribimos íntegramente: «en manos de algunos amantes de la filosofía se conserva un *Tratado manuscrito* de Spinoza que, aunque no dispuesto en forma geométrica, como su *Ética impresa*, contiene, no obstante, los mismos pensamientos y doctrinas. Por su estilo y estructura resulta fácil ver que se trata de una de las primerísimas obras del escritor, de la cual se sirvió después, como de un esbozo de su pensamiento, para elaborar su *Ética*. Aunque ésta contiene las mismas cosas, más elaboradas y extensas, en orden geométrico, como el método matemático es muy raro e inusitado en los temas metafísicos y pocos hombres lo han ejercitado, resulta mucho más oscura para la mayoría que este *Tratado*, del cual sólo el comienzo del apéndice, en una pequeña parte, está compuesto según ese orden (...) Además de esta obra, existen en mi poder también diversas *Anotaciones* y adiciones de Spinoza a diversos lugares de su *Tratado teológico-político* (a ellas alude él en Ep. 19 y nosotros en nuestra nota de pág. 166). Estas notas de Spinoza las añadiremos después de esta biografía suya, una vez que antes hayamos dado un *Compendio breve de ese Tratado* suyo antes mencionado». Este *Compendio*, que designaremos con Mignini (x), así como gran parte de la nota antes citada, fue editado en su versión original holandesa, junto con una traducción y un comentario en latín, por el mismo Boehmer en 1852, y ha sido el único editado hasta Mignini (1986)[5].

Poco después adquirió el libreto F. Muller, en una subasta, un volumen que llevaba por título *Benedicti/Nagelate* y resultó ser el primer volumen de una copia

de los *Nagelate schriften* de 1677 (el segundo volumen no apareció hasta 1972), el cual contenía: un largo *prefacio* sobre la vida y la obra de Spinoza, un nuevo *Compendio* del KV (llamado σ por Mignini), el texto íntegro del tratado (el llamado manuscrito B) y, de nuevo, las *Notas al TTP*. Johannes van Vloten (1818-1883), ya antes conocido como especialista en Spinoza, publicó en holandés y en latín el texto del manuscrito, junto con el de los dos opúsculos científicos sobre el arco iris y las probabilidades, y algunas cartas, como *Supplementum* a la edición antes aludida de Bruder (1862)[6].

Ahora bien, aunque van Vloten había publicado un solo manuscrito, ya en su prefacio anunciaba la existencia de otro (llamado manuscrito A), en posesión del jurista y poeta de Rotterdam, Adriaan Bogaers (1795-1870), encuadernado en un volumen con el TTP. En efecto, el ms. A fue editado por Carl Schaarschmidt (1869), incluido en la edición completa de Vloten/Land (1882-3) y generalmente aceptado por los editores posteriores[7].

Contamos, pues, con dos versiones (x y σ) del *Compendio* y con otras dos (ms. A y ms. B) del texto del KV en tres manuscritos. El primero (x) se halla en la biblioteca universitaria de Halle; el segundo (ms. A) y el tercero (ms. B con σ) están en la Biblioteca Real de La Haya: 75 G 15 y 75 G 16.

3) Descripción de los manuscritos

Antes de proceder a una valoración del texto del KV, es necesario adelantar una descripción de los tres manuscritos y una comparación del ms. A con el ms. B, del compendio x con el σ y de éstos con aquéllos, a fin de determinar, en la medida de lo posible, su fecha y su autor, así como sus relaciones o su génesis.

Lo primero que hay que constatar, es que ya en

1865 demostró Antonius van der Linde que el copista del ms. B y de ambos compendios era el cirujano de Rotterdam, Johannes Monnikhoff (1707-1787). Esa noticia basada en el cotejo de estos dos manuscritos con el autógrafo del *Na-reden* o epílogo que él había añadido al *Collegium Chirurgicum Amstelodamense*, ha sido confirmada posteriormente por la caligrafía de otras muchas copias por él realizadas de las obras de Willem Deurhoff (1650-1717), así como del proceso que se siguiera en 1743 contra el librero de Amsterdam, Joan van den Velde, por haber prologado y editado una obra de aquél sobre el libro de Job. Por otra parte, una vez publicado el ms. A, se ha constatado, como ahora veremos, que también en él intervino la mano de Monnikhoff[8].

Aparte del redactor o copista de (x), (σ) y ms. B, podemos determinar con cierta precisión la fecha de éstos. En primer lugar, el estudio de la encuadernación y del tipo de papel hacen que los expertos los sitúen hacia la mitad del siglo XVIII. Y, efectivamente, hacia la misma fecha apuntan ciertos datos cronológicos. En cuanto al primer compendio (x), no sólo está encuadernado en un mismo volumen con la *Vida de Spinoza* por Colerus (ed. 1705), sino que está anunciado en la nota, antes transcrita, al § 12 (páginas 184-5); y, lo que es más importante, un poco más adelante (pág. 196) se menciona un libro de Deurhoff del año 1713. En cuanto al ms. B y al segundo compendio (σ), Monnikhoff alude en su prefacio (pág. 14) a la reparación de la casa de Spinoza, que tuvo lugar en 1743. Todo ello hace pensar que Monnikhoff pudo interesarse por Spinoza a raíz del juicio contra Joan van den Velde (1743), acusado de spinozista por sus simpatías por Deurhoff, y que copió o redactó esos documentos en los años siguientes[9].

Más difícil y, sin embargo, mucho más interesante resulta trazar la historia del ms. A, que todos los estudiosos (desde su primer editor, Schaarschmidt,

1869) califican de básico[10]. El volumen en el que está encuadernado, contiene, como se dice en el primer folio escrito (los cuatro primeros están en blanco): *Los escritos de Benedictus de Spinoza, que incluyen I. Un Tratado de Dios, del hombre y de su salvación, II. Tratado teológico-político, ambos con notas del autor y traducidos del latín*[11]. Su encuadernación, añadida posteriormente por haberse deteriorado antes algunas páginas, es del siglo XVIII. Por otra parte, el hecho de que esté unido a la traducción holandesa del TTP, obra de Jan Hendrik Glazemaker (1619-1682), que no se editó hasta 1693, hace pensar que el ms. A se remonte, como mínimo, a algo antes de esa fecha[12].

El análisis del manuscrito nos permite precisar un poco más. Aunque su contenido coincide plenamente con el del ms. B (dos partes y sus capítulos, dos diálogos y dos apéndices, prefacio a la 2.ª parte y notas), en el ms. A existen dos caligrafías distintas: la original, que alterna la letra gótica y la cursiva, en la que está copiado todo el texto; y la de Monnikhoff, que preparó el texto para encuadernarlo, añadiendo el título del volumen (f.º 1), el retrato de Spinoza y dos poesías como dedicatorias (f.º 4), el título de la 1.ª parte (f.º 5), los títulos que faltaban en la cabecera de una veintena de páginas y, finalmente, unas diecinueve correcciones puntuales introducidas en el mismo texto de A. Según Mignini, la letra de Monnikhoff es descuidada en los textos más largos y esmeradísima en las correcciones. La del copista original, en cambio, es uniforme, segura y clara, aunque su tendencia a la gótica hace pensar en una persona ya mayor; su maestría en las mayúsculas y subrayados, así como la distribución del texto en la página, parecen de un experto en preparar copias para la imprenta. No obstante, ni el tipo de letra ni el papel utilizado ni las dos filigranas que alternan sin orden fijo en las cabeceras de página, permiten determinar con exactitud la fecha de la copia dentro de la segunda mitad del siglo XVII[13].

4) Comparación de los manuscritos: primacía del ms. A

Si la descripción material y externa nos ha permitido conocer el redactor del ms. B y de los dos compendios, así como fijar las fechas aproximadas de A y B, su análisis interno nos conducirá a determinar su valor relativo. En efecto, completando la labor de editores como Schaarschmidt, Vloten/Land y Meijer, y de traductores como Sigwart, Appuhn y Wolf, los últimos editores, Gebhardt y Mignini, están acordes en afirmar que A es el único auténtico manuscrito. Gebhardt dice que A es «el manuscrito», mientras que B debe ser considerado como «una redacción o paráfrasis» de A; Mignini califica a A de «codex unicus» y a B de «codex descriptus»[14].

Gebhardt había subrayado la tendencia del redactor de B a unificar el vocabulario y a pulir la redacción de A, no dudando en omitir y, más frecuentemente, en añadir palabras e incluso frases, siendo el resultado más notable, respecto al contenido, unos 30 aciertos y unos 40 errores[15]. Mignini procede a un análisis mucho más minucioso y señala sucesivamente: cambios de puntuación, omisión de los «notabilia» y de la doble serie numérica, y traducción y modernización de palabras y expresiones latinas; cambios de orden en la frase y adición de palabras y de expresiones, tendentes a alisar el estilo y a elegir la «lectio facilior»; y, finalmente y sobre todo, la omisión de palabras necesarias y la corrección de otras, aunque ello implique en muchos casos (Mignini señala más de 40) errores o erratas. Su conclusión es ésta: «B no es una simple copia material de A: las variantes gráficas, lingüísticas, sintácticas y estilísticas son tan frecuentes y regulares que hacen considerar a B —como también Gebhardt ha observado— una nueva redacción literaria de A. Además, la intención de corregir y mejorar la forma literaria de A ha

inducido a Monnikhoff a realizar, con toda propiedad, interpretaciones del texto»[16].

Estos argumentos demuestran que el ms. B depende del ms. A; pero no excluyen, se dirá, la existencia de un tercer manuscrito o ms. C. Ahora bien, tal hipótesis, sugerida por Sigwart, Meijer y Wolf en base a que el ms. B contiene muchísimas variantes, a que existían varias copias del KV en tiempos de Rieuwertsz y a que los dos compendios supondrían al inicio del cap. 1 de la 1.ª parte (que faltaría en A y en B), ni ha sido nunca probada ni tiene base sólida. La primera objeción ha sido rebatida: el ms. B no es una copia con «variantes» del ms. A, sino una redacción personal y libre del mismo. La segunda es una simple hipótesis; para convertirla en prueba habría que demostrar con variantes concretas que B exige una fuente distinta de A. Ahora bien, Gebhardt señala que la única aducida se apoyaba en una errata, y Mignini añade que de las 43 variantes correctas procedentes de Monnikhoff (o insertas en A o introducidas en B) 29 se hacen a simple vista y las otras 14 teniendo a la vista el contexto inmediato[17]. Finalmente, Gebhardt ha demostrado que los compendios no implican ningún elemento que no esté actualmente contenido en el mismo texto del KV[18]. En cuanto a la sugerencia de que la mención de la definición de Dios en ambos compendios (x y σ) parece suponer que ése sería el contenido del inicio perdido de KV, I, 1, ya Meijer apuntó que tal mención ya se halla en ese contexto (§ 3°)[19]. Mignini va más lejos, pues intenta demostrar que el texto inicial de KV, I, 1 (el mismo en ms. A y ms. B) está completo, puesto que la definición de Dios no tiene que ser previa a la demostración *a priori* de su existencia[20].

Dado, pues, que entre A y B no existen errores separativos (errores de A cuya ausencia en B exija para éste otra fuente, distinta de A) y existen, en cambio, errores conjuntivos (comunes a ambos, pese a que hubiera sido fácil a B corregirlos) e incluso,

podríamos decir, errores aditivos (presentes en B y no en A), hay que concluir, con Gebhardt y Mignini, que el ms. A es la única base de B y mejor que éste, mientras que B es una auténtica redacción personal de Monnikhoff a partir de A y no una simple copia o transcripción del mismo[21].

El análisis de los dos compendios (x y σ) confirma esta interpretación. Ya hemos dicho que sus copias son de la mano de Monnikhoff. Ahora bien, una comparación entre uno y otro y de ambos con los manuscritos A y B hace pensar que él fue, no sólo su copista, sino su auténtico redactor y autor. De hecho, en la nota al § 12 de Colerus, antes transcrita, Monnikhoff distingue los escritos de Spinoza, que (otros) amigos de la filosofía poseen, de las notas de Spinoza al TTP y de la *Vida de Colerus*, que él tiene en su poder; y contrapone a ellas (obra de otros) el compendio que él va a insertar entre la biografía y las notas. Que éste es el sentido de la nota lo confirma el hecho de que ese mismo compendio (x) es incluido (σ) al final de la biografía crítica que el mismo Monnikhoff redactó como prefacio al ms. B y como parte suya. En efecto, los dos compendios coinciden plenamente en su resumen del KV y no son sino dos redacciones del mismo. Las dos adiciones de (σ) al inicio (seis líneas de presentación de la 1.ª parte, por analogía con la 2.ª) y al final (advertencia de que el KV fue escrito en latín y traducido al holandés, hecha en el prefacio del ms. A) no afectan al contenido del texto que resumen. En cuanto a la forma, (σ) se limita a modernizar la grafía, a traducir términos latinos y a alisar el estilo de (x), del mismo modo que lo hace el ms. B respecto al ms. A. Cabe suponer, pues, con Mignini que Monnikhoff, después de haber entrado en contacto con la obra de Spinoza hacia 1743, copió primero la *Vida* de Colerus y extrajo un primer compendio (x) del KV; redactó después el ms. B y su prefacio biográfico (con el compendio σ) e introdujo quizá las correcciones en el ms. A; y

finalmente, preparó para la encuadernación este último, una vez que le fue dado en propiedad[22].

5) Valor del ms. A e hipótesis redaccionales

Tan pronto aparecieron a la luz los dos manuscritos del KV, se sucedieron las ediciones, traducciones y estudios de los mismos. Las aportaciones más notables fueron sin duda las críticas de Freudenthal (1896-7), que sirvieron de base a las ediciones de Meijer (1899) y de Gebhardt (1925) y a la casi totalidad de los estudios hasta nuestros días. De ahí que todos ellos manifiesten una abierta desconfianza hacia nuestro tratado y una minusvaloración del mismo dentro de la obra spinoziana. A esa corriente general intenta oponerse Mignini en sus recientes ediciones y en múltiples trabajos en torno a la cronología de las obras de Spinoza y, más concretamente, en defensa de la precedencia temporal del *Tratado de la reforma del entendimiento* al *Tratado breve*[23].

La tesis de Freudenthal la resume él mismo así: «el conjunto quedó como un borrador inacabado, que muestra numerosos defectos, inexactitudes en la expresión, faltas en la argumentación, repeticiones, lagunas y contradicciones... El conjunto, especialmente la segunda parte, causa la impresión de un trabajo muy descuidado». A fin de hallar a esto una explicación, sin negar la autenticidad de la obra, el meritismo investigador spinozista sugiere que ese borrador, al que el mismo Spinoza hizo varias ediciones (diálogos, apéndices, notas), recibió su forma actual de un redactor y fue traducido al holandés, sin que su autor controlara todo ese proceso de progresiva deformación[24].

Meijer creyó encontrar en la última nota marginal del tratado una pista para explicar los defectos señalados por Freudenthal. La «petición del autor a aquellos a quienes ha dictado, a petición propia, este

tratados», significaría que Spinoza había dictado, cuando aún vivía en Amsterdam, unas lecciones a sus amigos y que uno de éstos le habría enviado más tarde a Rijnsburg (1661) una copia de los apuntes por ellos tomados; la conclusión del KV actual, en la que se halla dicha nota, sería la carta con que Spinoza le remitía el texto, al que habría añadido notas, hoy perdidas, a las cuales correspondería la doble serie numérica[25].

Gebhardt hace suya la hipótesis de Meijer del dictado y la de Freudenthal del redactor, y distingue, por tanto, en el texto actual tres estratos redaccionales, sucesivos en el tiempo: 1.º) I, 7; II, 1 y 17/pre.; 2.º) I, 1-6 y 8-10; II, pref., 2-16 y 17/fin-26; 3.º) algunas notas, los dos diálogos y los dos apéndices. A esos «tratados» enviados en distintas épocas les habría dado unidad el redactor, introduciendo divisiones en capítulos y partes, conexiones, notas marginales, aclaraciones, etc. Como redactor acepta la propuesta de Meijer en favor de Jarig Jelles († 1683) y como traductor se inclina por Piter Balling († 1664?)[26].

Dado que en las notas ya hemos expuesto nuestra opinión sobre los textos en que se apoya la corriente interpretativa que va de Freudenthal a Gebhardt, nos limitaremos a decir aquí que hacemos nuestra la tesis central de Mignini, de que el KV no sólo es una obra de Spinoza, sino una obra bien construida y perfectamente fiable en la versión del ms. A, que la «crítica» de un siglo de laborioso trabajo ha permitido depurar. Desde esta perspectiva, nos parecen correctas las críticas por él dirigidas a las hipótesis del dictado y del redactor, y aceptamos, por tanto, su hipótesis central sobre la génesis del tratado[27].

Sintetícemos las conclusiones, en nuestra opinión, más relevantes. La primera y decisiva es que el texto de A es perfectamente fiable, aunque no carece de errores y aún quedan dudas sin resolver. Según Mignini, el copista cometió 38 errores ortográficos y corrigió 17; 89 omisiones de letras, palabras o líneas, y corrigió 43; 38 trasposiciones, y corrigió 33, etc. En total, en 183 páginas de texto, corrigió 134 errores y se le escaparon 87, lo cual revela una actitud inequívoca de fidelidad al texto que copiaba, tanto más notable cuanto que su copia no estaba destinada a la imprenta, como parece revelarlo el desigual número de líneas por página y el no haber completado citas internas, títulos de página, etc.[28]. Si se examinan las 108 correcciones de A señaladas por Mignini a pie de página (procedentes 35 de Monnikhoff, 16 de Vloten, 11 de Sigwart, y 24 del mismo Mignini), se constatará que se ha depurado y mejorado progresivamente su texto. Si, por otra parte, se analiza en qué medida las variantes introducidas por Mignini en la edición «crítica» de Gebhardt (93 en total) se aproximan o alejan del ms. A, se comprobará que Mignini mantiene el texto de A (con frecuencia «lectio difficilior») en 59 casos, Gebhardt sólo en 17 y ninguno de ellos en 17, es decir, que Mignini vuelve al texto original del que Gebhardt tendía a alejarse, como lo pone de manifiesto el hecho de que Mignini acepta como auténticos 14 textos (especialmente notas) que Gebhardt consideraba espurios. Por nuestra parte, hemos procurado mantener el texto del ms. A; pero a condición de que su lectura tuviera un sentido razonable sin forzar la traducción[29].

Dentro de este contexto carece para nosotros de interés la hipótesis del dictado de Spinoza y la de un redactor distinto de él. En cuanto a lo primero, aún prescindiendo de los análisis de Mignini tendentes a probar que el término «dicteeren», empleado en la nota marginal, puede significar también, en tiempos de Spinoza, «componer» o «redactar», hacemos dos observaciones. Primera, que el texto al que la nota se refiere, dice más bien, en boca de Spinoza, «ik dit schryve» (*yo escribo esto*) y el texto debe prevalecer y no la nota que lo comenta. Segunda, aunque Spinoza hubiera dictado en Amsterdam a sus amigos parte o todo este tratado, como lo hará en Rijnsburg a

Casearius con la filosofía escolástica (CM) y cartesiana (PPC, II), eso no decide nada sobre la forma que pueda tener entonces o después la doctrina dictada [30].

En cuanto a lo segundo, la hipótesis de un redactor, distinto de Spinoza, cae junto con la del dictado, ya que la función de tal «redactor», no autor, sería la de recopilar y ensamblar de forma más o menos artificiosa y externa, en base a su recuerdo del dictado primitivo, las notas parciales e independientes que aquél le iría enviando. Pero su mejor refutación es el texto mismo del tratado en su forma actual, es decir, la del ms. A, tal como es leído e interpretado en nuestros días. Antes, sin embargo, de sintetizar sus ideas directrices, aludamos a dos documentos en los que se ha querido hallar una pista para reconstruir la historia de esta obra.

6) El silencio de OP y la ambigüedad de Ep. 6

Al trazar la prehistoria y la historia del KV y sus manuscritos, hemos aducido los testimonios de Stolle/Hallmann (1703) y de Monnikhoff (ca. 1750). Ahora bien, se ha querido hallar documentos más antiguos en los que este tratado estaría, al menos, aludido: el prefacio de las *Opera postbuma* (1677) y la *Carta 6* a Oldenburg (1661/2).

Los editores de OP se limitan, según creemos, a no excluir la posible existencia de alguna obra de Spinoza no incluida en su recopilación. He aquí sus palabras. «Esto es todo lo que, de algún valor, hemos podido reunir de sus papeles póstumos y de algunas copias, que estaban en manos de sus amigos y conocidos *(ex adversariis et quibusdam apographis)*. Es de creer que en manos de uno u otro haya todavía algo *(absconditum)* de nuestro escritor, que no se encontrará aquí. Pero se confía en que no se comprobará *(inventum iri)* nada que el lector no halle dicho muchas veces aquí. Quizá hubiera un pequeño escrito

del arco iris...» Y, refiriéndose más adelante a que la muerte prematura impidió a Spinoza terminar algunas obras, como el IE y el TP, expresamente mencionadas, añaden los editores que, de no haber sido así, «hubiera cabido esperar, no sólo la terminación de estos escritos, sino también, como recuerda en varios pasajes del IE, su completa *Filosofía*, en la cual habría mostrado ciertamente la verdadera naturaleza del movimiento y de qué modo se deberían deducir *a priori* todas las formas de la materia, a lo cual se alude en las Ep. 63 y 64» [31].

En la *Correspondencia* existe un texto, que se suele fechar entre diciembre de 1661 y abril de 1662, en el que Spinoza, aludiendo a la pregunta de Oldenburg, «de cómo empezaron a existir las cosas y con qué nexo dependen de la causa primera», hace tres afirmaciones importantes.

Primera y fundamental: «he compuesto sobre ese asunto y, además, sobre la reforma del entendimiento, un opúsculo completo *(integrum opusculum composui)*, en cuya descripción (corrección) me ocupo ahora». Segunda: Spinoza aún no ha decidido publicarlo, porque tiene miedo a los ataques de los teólogos y predicadores. Tercera: en efecto, en ese opúsculo Spinoza separa a Dios de la naturaleza menos que todos los demás, justamente, porque hay creaturas que él considera atributos de Dios (la extensión?) y, al revés, atributos divinos que él no considera tales (omnisciente, etc.?) [32].

Como se sabe, Gebhardt interpretó que ese opúsculo de tan híbrido contenido podía referirse a la *Filosofía* proyectada en el IE, la cual abarcaría, como primera parte, aún no redactada, la doctrina (del método) del IE y, como segunda parte, ya compuesta, el KV (derivación de las cosas, doctrina de los atributos, Dios-naturaleza) [33]. Mignini, que en un primer momento (1979) se limitara a modificar la interpretación de Gebhardt anteponiendo el IE al KV, viene defendiendo desde hace ocho años (1982)

que el «opusculum» de Ep. 6 es el KV (parte I: Dios y atributos, y parte II: reforma del entendimiento), que la obra estaba terminada a finales de 1661 (fecha de Ep. 6) y que el IE es obra menos madura y, por tanto, anterior a éste. Ahora bien, aunque esta interpretación está en la base de su edición crítica del KV (n.º 5 y n.º 6), él mismo se encarga de distinguir netamente dos conclusiones de sus análisis: certeza de que el ms. A es el único auténtico y se remonta al siglo XVII; simple probabilidad de que el KV sea el opúsculo aludido en Ep. 6[34].

La primera conclusión la hemos asumido como base de esta traducción/edición. En cuanto a la segunda, la norma básica de todo escritor, de no ser reiterativo, nos aconseja remitirnos a cuanto hemos dicho sobre el IE y Ep. 6 en sus respectivas ediciones y sobre el KV en nuestras notas. Si por cortesía hacia el lector de esta introducción, intentáramos resumir nuestra opinión, la formularíamos como sigue: Nos inclinamos a pensar que Ep. 6 no debe ser fechada en diciembre de 1661, sino hacia abril de 1662, porque Spinoza debió realizar un serio trabajo empírico y teórico para emitir su juicio crítico sobre el libro de Boyle y porque, además, sus relaciones con Oldenburg no debían ser muy fluidas[35]. Aunque el contenido metafísico del «opusculum» de Ep. 6 parece cuadrar mejor al KV (I, 7-10), la expresión «de emendatione intellectus» hace difícil descartar el IE y más todavía cuando su idea clave es que el método más perfecto debe derivar todas las cosas de Dios (naturaleza) por ser su origen[36]. La conjunción «et etiam» y el hecho de que Spinoza ya estaba redactando por esas fechas la primera parte de la *Ética* (anexo de Ep. 2-4) hacen que no sea inverosímil una alusión a E, I e IE[37]. Una cosa nos parece cierta, y es que no hay que tomar muy en serio la afirmación de un escritor que dice haber terminado un escrito al que le está dando los últimos retoques, como dice Spinoza en Ep. 6. Baste señalar dos hechos contrapuestos: el

excelente compendio, no menos crítico que personal, que es la primera parte de los *Pr. de filosofía de Descartes*, hace decir al prologuista Meyer que lo compuso en dos semanas (!); en cambio, de la *Ética*, él mismo habla de ella a Blijenbergh, en marzo de 1665, como de «mi *Ética* (todavía no impresa)», siendo así que tres meses más tarde confiesa a su amigo Bouwmeester que aún está terminando la tercera parte (*[illegible]*) y, de hecho, no parece [illegible] da hasta 1675[38].

Si descontamos, pues, como punto de referencia Ep. 6, no nos queda otro recurso, para trazar la posible génesis de este tratado, que su análisis interno y la comparación de su contenido con el de otras obras, a fin de colegir, por analogía, su fecha aproximada y el proceso de elaboración.

7) La doctrina del KV y su posible génesis

Comencemos constatando un hecho decisivo: el *prefacio* del ms. A, cuyo testimonio es aceptado por Mommikhoff, afirma que el KV fue «escrito en lengua latina por B.D.S. para uso de sus discípulos... y ahora traducido a la lengua holandesa para uso de los amantes de la verdad y la virtud»[39]. En esta breve frase se apuntan varios hechos de cuya concreción depende la historia de KV: es una obra redactada por Spinoza para sus discípulos, fue escrita en latín y ahora es traducida al holandés para que puedan leerla todos los amantes de la verdad. Ahora bien, ¿cuándo la escribió, quiénes eran esos discípulos, la redactó efectivamente en latín, quién la ha traducido y cuándo?

Ciertamente, el KV es una obra spinoziana. Nadie ha dudado jamás de la autenticidad de la doctrina, ya sea por [illegible] ya sea por [illegible]. Por lo que se refiere al contenido, dieron fe de ello

tanto Stolle/Hallmann y Rieuwertsz hijo, al hablar del KV como de una *Etica manuscrita* en holandés, en contraposición a la *Etica impresa* en latín, como Monnikhoff que fue, por así decirlo, su primer editor. Dejemos constancia de sus palabras: «por su mutua correspondencia (KV y E) en las mismas cosas he dado a este *Tratado* el nombre de *Etica*» *(Zedeker)*.[41]

Y con razón lo hicieron así, ya que el KV es como una primera *Etica* en pequeño. Basta recorrer sus temas principales para que el especialista los vaya asociando con los paralelos de la obra cumbre. En la primera parte, se prueba *a priori* y *a posteriori* la existencia de Dios, y se prefiere lo primero; se demuestra que es la sustancia única, que consta de infinitos atributos, aunque sólo conocemos el pensa[illegible] la extensión; que su causalidad es necesaria e inmediata y que, por tanto, forma una sola cosa con la naturaleza [illegible] tradicionales como la providencia y la predestinación, el bien y el mal deben ser reinterpretados. En la segunda parte, se arranca de la idea de que el hombre es un modo, definido como idea de un cuerpo existente, para distinguir dos géneros de conocimiento (II, cap. 1-2); a continuación se deriva de la opinión (simple fe o experiencia) las pasiones fundamentales y se las valora mediante la razón o verdadera fe (cap. 3-14); se examina entonces más a fondo la naturaleza de la razón y su relación con las pasiones a fin de precisar hasta qué punto es capaz de liberarnos de ellas y conducirnos a la felicidad (cap. 15-21). Dado que la razón no es el conocimiento supremo ni alcanza plenamente la felicidad, se analiza, por fin, de qué forma la intuición, como conocimiento directo de Dios, es capaz de hacer surgir un amor a Dios comparable al del cuerpo, tal que suponga la superación de las pasiones y, con ella, un auténtico renacimiento y la verdadera libertad (cap. 22-26).

Esta brevísima síntesis basta quizá para desvelar [illegible] coherencia global de este

tratado. En nuestras notas hemos ido más lejos, ya que hemos intentado demostrar, contra la línea interpretativa inspirada en Freudenthal, que esa coherencia alcanza no sólo al orden de capítulos, sino también de párrafos e incluso de frases[42]. A ello cabría añadir que en esta obra ya están perfilados los conceptos fundamentales del sistema de la *Etica*: sustancia, atributos y modos, Dios y naturaleza, causa necesaria, inmanente e inmediata, bien y mal, modos infinitos y finitos, cuatro modos de conocimiento e, implícitamente, dos géneros, [illegible] libertad como libre necesidad, rechazo del antropo[illegible] divinos e hijo de Dios, providencia y predestinación, renacimiento y salvación...)[43]

[illegible] tianismo, doctrina paralela a la de la *Etica* y arquitectura [illegible] Por [illegible] Mas [illegible] razón y la intuición, la ficción y la [illegible] definición y la idea de género, la actividad o [illegible] paso más y demostrar que el KV representa un estadio más avanzado que el IE en la formación del sistema spinozista. Ante la imposibilidad y la [illegible] conceptos en ambos tratados, donde hemos expresado la sospecha de que su tesis le induzca a forzar algunos textos, como al traducir «waare geloof» [illegible][44]

Concluyamos, pues, estas líneas indicando una respuesta verosímil a las preguntas antes formuladas

Nos inclinamos a pensar que la insistencia del KV en la temática cristiana y su propensión a evitar los ataques y a encontrar más bien el sentido positivo de algunos de sus conceptos fundamentales (providencia y predestinación, fe verdadera y renacimiento), junto con la presentación de la obra como dirigida a un grupo de discípulos y amigos apuntan claramente a que fue redactada para el círculo de spinozanos de Amsterdam, al que enviará el filósofo desde Rijnsburg los primeros textos de la *Ética* para ser discutidos en común[45].

La comparación de los conceptos religiosos de este tratado con *La carta sobre el candelabro* de Pieter Balling (recogida aquí en apéndice) y con la *Profesión de fe universal y cristiana* de Jelles (anterior a la anterior) y el prefacio de los *Nag. wortsten* de Jarig Jelles parece introducirnos en la atmósfera en la que ha sido escrita o concebida esta obra de Spinoza. Pues aunque sus textos es más convincente y expresivo que el torpe y sinuoso de Balling, y su actitud es también más atrevida, tanto más que la apologética y religiosa de Jelles, Spinoza parece estar aquí más próximo que en otras posiciones de su juvenil amistad con Balling y de la profesión de fe de Jelles, que intenta conciliar su religión cristiana con la religión filosófica del autor del *Tratado teológico-político*[46].

Ahora bien, esa atmósfera era la del círculo spinozano de Amsterdam, sobre el que Spinoza seguía manteniendo cierto ascendiente intelectual desde Rijnsburg (1661-3), pero que debió disminuir paulatinamente a consecuencia de la distancia, Voorburg y la [illegible] de la obra, diversidad de intereses. Como por otra parte, desde 1661 Spinoza está ocupado, por un lado, en temas de filosofía natural que enseña al estudiante de teología en Leiden (1661-), Casearius, y debate epistolarmente con Robert Boyle (Ep. 6 y 13); y por otro, con la forma acabada de sus ideas metafísicas (E, I) y su confrontación con las escolásticas (CM) y cartesianas (PPC, I), no es de suponer que tenga

tiempo para otra tarea ni, sobre todo, que trabaje a la vez en el mismo proyecto ético por dos vías: la tradicional (KV) y la geométrica (*Ética*)[47].

Concluimos, pues, que Spinoza redactó el KV para el círculo de estudiosos y amigos de Amsterdam durante el período que va de su expulsión de la sinagoga a su traslado a Rijnsburg (1656-1661), fecha generalmente admitida[48].

8) La versión original del KV y su transmisión

El texto del KV sólo nos ha llegado en holandés pese a que Spinoza redactó el resto de sus obras en latín. Pues bien, la opinión predominante es que también este tratado fue escrito en latín, como testifican su *prefacio* y el *compendio* (σ), confirman sus numerosos latinismos y la confesión del propio Spinoza de que aun en 1665 le resultaba difícil escribir en holandés[49]. La tesis contraria, de que fue redactado por Spinoza en holandés, fue sugerida por Meinsma e indirectamente apoyada con la hipótesis del dictado por Meijer y defendida recientemente por R. Boehm, que aduce en su apoyo a Stolle contra el prefacio de ms. A. Pero sus argumentos han sido rebatidos uno a uno por Mignini[50].

[illegible] primera, pensamos que Stolle Halmano no pretendió reconstruir a partir de exemplar redactado al comienzo en latín o en holandés), sino que se limitan a dar cuenta de lo que vieron: un texto en holandés, escrito primero por Spinoza y copiado después por Rieuwertsz padre. Segunda, nos resulta inaceptable el intento de Boehm de rechazar el testimonio de Stolle [illegible] que [illegible] cabe bien el KV en [illegible] un viajero que sólo pudo hojearlo en casa de un librero, como confirman sus errores de detalle: número de pliegos y del capítulo sobre el diablo. Tercera

[illegible] arbitrario afirmar que ese testimonio [illegible] en holandés de KV a la traducción latina del TTP (contrapone la *Etica* holandesa a la latina) como decir que el prefacio de A contrapone la *Etica* holandesa a la latina (contrapone la traducción holandesa del KV a la versión latina de Spinoza).

Más difícil, en cambio, es determinar con cierta verosimilitud quién hizo la traducción y en qué época. Gebhardt atribuyó, como sabemos, la redacción actual del KV a Jelles, no sólo por su afinidad intelectual, sino también porque los tres manuscritos relativos a nuestro tratado (*Compendio* x, ms. B y ms. A) aparecen [illegible] del texto holandés del TTP, del que Jelles parece haber poseído muy pronto una traducción. Dado que él era el único del círculo que no sabía latín y que mandaba traducir al holandés cuanto le interesaba, habría procurado que Balling, amigo de Spinoza y traductor de PPC/CM, le tradujera el KV. Y, como Balling parece haber muerto en 1664, la traducción habría sido hecha [illegible].

Mignini, por su parte, que rechaza la hipótesis de dictado y del redactor y, por tanto, el papel relevante de Jelles en la historia del KV, estima más probable que su traductor haya sido Bouwmeester, a quien Spinoza, una vez muerto Balling, ofreció traducir la tercera parte de la *Etica* (Ep. 28). M. [illegible] se funda en [illegible] KV [illegible] a la versión latina hecha por el inglés E. Pocock, de la novela, escrita en árabe por el hispanomusulmán Abentofail: *El filósofo autodidacta* (1672). En ese caso, la fecha de la traducción sería más difícil de precisar [illegible] que Bouwmeester murió en 1680[53]. Pero una y otra hipótesis ha sido puesta en duda por G. H. Jongeneel [illegible][54].

[illegible] pero tan [illegible] hasta que [illegible] KV para el [illegible] de Amsterdam [illegible] 1662, fecha en que aparece ocupado en otras áreas. [illegible] publica [illegible] las inéditas a cualquiera (Ep. 72), ni se publicara [illegible] alguna sin su control directo (Ep. 44 y 68) y en poner [illegible] a las inéditas (*Ee*) como a las ya editadas (CM y TTP), etc., hacen impensable que Spinoza dejara de su mano, como pretendía Freudenthal, el KV, una vez entregado a sus amigos. Más bien cabe suponer que tanto el texto latino, del que no quedó [illegible] un ejemplar, como la versión holandesa, de la que sólo ha aparecido un ejemplar del siglo XVII (pues el ms. B es copia o paráfrasis del ms. A), [illegible] fuera del grupo de amigos de juventud.

No es, pues, lógico pensar que Balling (o Bouwmeester) haya hecho esa traducción, en vida de Spinoza y con su autorización, para uso de Jelles y [illegible] amigo y librero, vino a parar a manos del librero Joan van del Velde y de su abogado, Hermanus Noordkerk (juicio de 1743), de donde copió Monnikhoff el ms. B. Un siglo más tarde, el ms. B [illegible] (en una subasta. [illegible]) a otro librero, F. Muller (1891), y el ms. A a la biblioteca personal de otro jurista, A. Bogaers (antes de 1862). Si, como dijo Rieuwertsz hijo a Stolle Halmann en 1703, existían más copias [illegible] hoy.

9) Nuestra traducción

Con la presentación de esta obra al público de habla hispana damos término a nuestro proyecto, iniciado en 1984, de hacer una traducción [illegible] objetiva y crítica, de las obras de Spinoza[56]. En

[illegible] en esta misma editorial han aparecido en cuatro volumenes, el *Tratado teológico-político* (1986), el *Tratado político* (1986), la *Correspondencia* (1988), el *Tratado de la reforma del entendimiento*, los *Principios de filosofía de Descartes* y los *Pensamientos metafísicos* [illegible] Dado que la excelente traducción de la *Etica* por Vidal Peña ha sido reeditada por esta misma casa, se puede decir que con la traducción de [illegible] completa de Spinoza.

Es cierto que queda sin traducir el *Compendium grammaticae linguae hebreae*, pero, cualquiera que sea su interés histórico para los filólogos, pensamos que tiene escasa relevancia para la recta comprensión de la filosofía de Spinoza. Así parece confirmarlo el hecho de que, aunque su texto original latino fue incluido en la edición de *Opera posthuma* (1677) y lo [illegible] en la edición crítica de Van Vloten [illegible] reed. 1972) (n.º 4), fue excluido de la edición de Vloten-Land (reed. en 1914) (n.º 3) y no consta en ninguna traducción manuscrita de las obras de Spinoza. Por otra parte, [illegible] el experto [illegible] pueden tener acceso al texto original, bien en la edición crítica de Gebhardt, bien en la reproducción facsímil de OP por Acervo Cultural (n.º 21, vol. 5.º), [illegible] francesa (1968), e incluso a estudios [illegible]

Nuestra edición sigue el mismo método que las precedentes: traducción a partir de texto [illegible] gráfica e índice analítico. Esta traducción está hecha sobre el texto holandés de la edición crítica de Mignini (n.º 6), aunque la hemos cotejado casi frase a frase con la de Gebhardt (n.º 4), ya que ambas [illegible] problemáticos, hemos consultado, además, la versión del ms. B dado por Gebhardt (n.º 4, I, págs. 526-609). Nos hemos ayudado, como es obvio, de las excelentes traducciones de Mignini, Gebhardt (n.º 11), Appuhn

13), Francés (n.º 14) y Curley (n.º 18). A [illegible] idioma español existente (n.º 21) por estar calcada sobre la francesa de Appuhn y no siempre [illegible] acierto.[illegible]

[illegible] íntegro del ms. A, el cual comprende (aparte de las dos partes, dos diálogos, dos apéndices y el prefacio a [illegible] extensas y casi todas con una llamada en la palabra que explican. Hemos incluido también el *prefacio* del ms. A a la traducción holandesa, aunque no es de Spinoza, el *Compendium* [illegible] Van Vloten, editado por primera vez por Mignini, ya [illegible] el editado por Boehmer en 1852.

No hemos recogido, en cambio, unas 327 notas marginales o *notabilia*, que, de forma análoga a las de PPC/CM, se proponen guiar al lector, ofreciéndole [illegible] rencias de textos paralelos. Ni tampoco la doble serie [illegible] *26*, escrita en caracteres más pequeños sobre ciertas palabras y no coincidente con la numeración de párrafos §§. Los *notabilia*, transcritos por Gebhardt tan sólo en el aparato crítico y por Mignini al margen, no nos parecen tener más valor que las indicaciones que va haciendo cualquier lector avisado [illegible] lectura. La doble serie, juzgada por Geb[illegible] para adivinar en qué medida habría ensayado, [illegible] interesante para [illegible]

más todavía cuando ya el texto está recargado de notas y de problemas de crítica textual. Aunque pensamos que Magnini ha prestado un excelente servicio a los investigadores de Spinoza incluyendo en su edición crítica todos los datos útiles del ms. A, [illegible] de una traducción no puede ser [illegible][59].

Hemos procurado que las *notas* y la *introducción* se complementaran, abordando en aquéllas los numerosos problemas de crítica textual, de interpretación y de traducción que ofrece el texto original, y reconstruyendo en ésta la historia del manuscrito y su compleja problemática. La *bibliografía* se limita a indicar ediciones, traducciones y estudios monográficos sobre el KV, con algunos títulos complementarios de obligada referencia por su valor histórico o su actualidad. En el conjunto de los cinco volúmenes hallará, pues, el lector español, una selección bibliográfica bastante completa sobre Spinoza. Finalmente, hemos procurado que nuestro *índice analítico* sea detallado en cuanto al contenido del texto original, en cuanto a las notas en cambio, sólo recoge los datos onomásticos mientras que esta *Introducción* queda, como en los volúmenes anteriores, totalmente excluida de [illegible]

10) Apéndices

Los *apéndices*, hemos traducido del original holandés, y por primera vez en nuestro idioma, dos textos de innegable valor histórico. El primero, el opúsculo de Pieter Balling, *La luz sobre el candelabro* (1662), cuyo interés para la interpretación de este tratado ha sido subrayado en sus notas e, indirectamente, en esta *Introducción* (§§ 7-8). El segundo y el tercero, el texto de dos opúsculos, *Cálculo algebraico del arco iris* y *Cálculo de probabilidades*, que, publicados por primera vez, anónimos, en 1687 y atribuidos más tarde a Spinoza por Vloten (1862) e incluidos en la edición crítica de Gebhardt, han sido recientemente traducidos por unos a varios idiomas modernos, al tiempo

que ha sido negada por otros su paternidad spinozana. Nuestro propósito no es entrar en ese debate, sino ofrecer un documento histórico; por eso los presentamos como anónimos y al lado del opúsculo de Balling.

Al dar término a la tarea, emprendida hace seis años, es para nosotros un honor expresar aquí nuestra agradecimiento a las dos instituciones que hicieron posible esta pequeña aportación a la filosofía española. Nos referimos a la [illegible] con la Norca que nos concedió una ayuda especial, en 1984, para realizar una traducción completa de las cartas de Spinoza y un estudio sobre sus influencias en España y a Alianza Editorial que, tan pronto [illegible] nuestro proyecto, aceptó [illegible] sucesivamente en [illegible] por nosotros preparados. [illegible] que este trabajo [illegible] especialmente en [illegible] que se han escapado en las citas e índices analíticos, preste un servicio a los estudiosos del célebre filósofo judío, que vivió en Holanda, pero era oriundo de tierras hispanas.

I. Ediciones, traducciones e instrumentos de trabajo

EDICIONES ORIGINALES

Vloten (J. van): *Ad Benedicti de Spinoza Opera quae reperiuntur omnia Supplementum*... Amsterdam, Fed. Muller, 1862.

Schaarschmidt (Car.): *Benedicti de Spinoza «Korte Verhandeling van God, de Mensch en dezelfs Welstand»*..., Amsterdam, Fed. Muller, 1869.

Vloten (J. van), Land (J. P. N.): *Benedictus de Spinoza. Opera quotquot reperta sunt*. La Haya, M. Nijhoff, 1882-1883 (reed. 1895, 1914; KV en vol. II, t. 4.º, pp. 1-99).

4. Gebhardt (C.): *Spinoza. Opera*, Heidelberg, Carl Winters, 1925 (reed. [illegible]; KV en vol. I, pp. 1-121).

5. Mignini (F.): *Spinoza. Korte Verhandeling*, en *Korte Geschriften*, Amsterdam, Wereldbibliotheek, 1982 (KV, pp. 223-436).

6. Mignini (Filippo): *Spinoza. Korte Verhandeling/Breve trattato*, L'Aquila, Japadre Ed., 1986, 893 pp.

2.º TRADUCCIONES

a) *Latina*

7. Vloten (J. van): *Ad Benedicti de Spinoza Opera*... (ver n.º 1).

b) *Alemanas*

8. Schaarschmidt (C.): *B. de Spinoza. Kurzgefasste Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück*. Berlín, L. Heimann, 1869 (reed. 1874, 190[illegible]).

9. Sigwart (Chr.): *B. de Spinoza. Kurzer Traktat von Gott dem Menschen und dessen Glückseligkeit*..., con introd. y notas, Tubinga, H. Laupp, 1870 (reed., 1881).

10. Auerbach (B.): *B. v. Spinoza's Sämtliche Werke*. Stuttgart, Cotta, 1871 (texto de Schaarschmidt, ver n.º 8).

Gebhardt (C.): *Baruch de Spinoza. Kurze Abhandlung von Gott dem Menschen und seinem Glück*, Leipzig, 1922 (reed. Hamburgo, F. Meiner, 1965).

c) *Francesas*

12. Saisset (P.): *B. de Spinoza. Dieu, l'homme et la béatitude*, [illegible], 1878.

13. Appuhn (Ch.): *Spinoza. Œuvres*, París, Garnier, 1904 (reed. 1965; KV, vol. I).

14. Caillois (R.), Francès (M.) y Misrahi (R.): *Spinoza. Œuvres complètes*, París, Gallimard (La Pléiade), 1954 (reed., 1[illegible], 1978; K. [illegible] M. Francès, pp. [illegible]).

d) *Inglesa*

15. Robinson (L.-G.): *Spinoza's Short Treatise on God, man and human well-being*, [illegible], 1909.

16. Wolf (A.): *Spinoza's Short Treatise on God, man and human well-being*, Londres, Black, 1910 (reed., Londres, 1963).

Rauter (L.): *B. Spinoza. Book of God*. Nueva York, Philosophical Library, 1958 (texto de Wolf, ver n.º 16).

18. Curley (E.): *The Collected Works of Spinoza*, Princeton University Press, 1985 (KV, pp. 46-56).

e) *Italianas*

19. Semerari (S.): *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, Florencia, 1953.

20. Mignini (Filippo): *Breve trattato* (ver n.º 6).

[illegible]

21. Caies (M.): *Obras completas de Spinoza*, Buenos Aires, Acervo Cultural, 1977, 5 vol. (KV, vol. I, pp. 17-226)

[illegible] *modernas*

22. Meijer (W.): *Korte verhandeling van God, de mensch en deszelfs welstand*. Amsterdam, 1899

[illegible]

[illegible]

23. Giancotti Boscherini (E.): *Lexicon spinozanum*, La Haya, Nijhoff, 1962, 2 vol.
24. Guerrel (M.), Robinet (A.) y Tombeur (P.): *Spinoza. Ethica. Concordances, index, listes de fréquences, tables comparatives*, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain (Belgica), 1977, 538 pp.
25. Moreau (P.-F.) y Bouveresse (R.): *Spinoza. Tractatus politicus. Texte établi, traduit, texte latin, traduction et index informatique*, Paris, ed., Repique, 1979, 365 pp.

b) *Bibliografía.*

26. Prépourt (J.): *Bibliographie spinoziste*, Paris, Les Belles Lettres, 1973, 466 pp.
27. Werf (T. van der), Siebrand (H.) y Westerveen (C.): *A spinozistic bibliography 1971-1981*, Leiden, Brill, 1984, 201 pp.
28. Moreau (P.-F., dir.): *Bulletin de bibliographie spinoziste*, en Archives de Philosophie, Paris (desde 1979)
29. Walther (M., ed.): *Studia Spinozana*, Hannover, 4 vol. (desde 1985)

II. Estudios sobre el Tratado breve

30. Audiatore (P.): *[illegible] della filosofia spinozana nel «Breve trattato»*, Bari, 1971

31. Avenarius (R.): *Über die beiden ersten Phasen des spinozistischen Pantheismus und das Verhältnis des zweiten zur dritten Phase, nebst einem Anhange über Reihenfolge und Abfassungszeit der älteren [illegible]*, Leipzig, 1868 [illegible]
32. Barwirsch (Fr.): *La fonti della filosofia spinozana nel «Breve trattato»*, Bari, Centro Ricerche Filosofiche, 1970, 26 pp.
33. Boeen (R.): *Deuxième [illegible] Ethik, und zwar Niederländisch, wie sie [illegible] dienstu*, Gante, 5 (1967), pp. 175-206
34. Bochmer (E.): *B. de Spinoza Tractatus de Deo et homine, eiusque felicitate incomplete*, Halle, 1852
35. Bochmer (E.): *Spinozana-I*, Zeitschr. f. Philos. und phil. Kritik, 36 (1860), pp. 121ss.
36. Bochmer (E.): *Spinozana-II*, Zeitschr. f. Philos. und phil. Kritik, 42 (1863), pp. 73ss.
37. Bochmer (E.): *Spinozana-IV*, Zeitschr. f. Philos. und phil. Kritik, 57 (1870)
38. Bosi (G.): *L'enseignement de Spinoza. Commentaire du «Court traité»*, Zurich, Ed. du Grand Midi, 1982, 178 pp.
39. Busse (L.): *[illegible] zur [illegible] Spinozas [illegible] «Kurzen Traktat»*, Zeitschr. f. Philos. und phil., Kritik, 96 (1889), pp. 62-69 y 174-222
40. [illegible] *on the immortality of the soul in Spinoza's Short Treatise*, Cuorn. Crit. Filos. Ital., 56 (1977), pp. 327-[illegible]
41. [illegible] *«Kurzer Abhandlung»*, Chron. Spin., La Haya, 1 (1921), pp. [illegible]
42. Durin-Borkowski (S.): *Spinoza «Korte Verhandeling van God de mensch en deszelfs Welstand»*, Chron. Spin., La Haya, 1 (1923), pp. 108-14
43. Durin-Borkowski (S.): *Einige rätselhafte Quellen der «Korte Verhandeling»*, Spinoza, Chron. Spin., La Haya, 4 (126.), pp. [illegible]
44. Durin-Borkowski (S.): *Die Korte Verhandeling*, en *Spinoza*, Munich, Aschendorf, vol. 3 (1933), pp. 287-394
45. Fraguera (J.): *El establecimiento de la escritura de Dios en «El breve» de Espinosa*, Anales Filos., Pamplona, 5 (1[illegible]), pp. [illegible]
46. Freudenthal (J.): Spinozastudien. I: *Über den «Kurzen Traktat»*. II: *Über die dem «Kurzen Traktat» eingefügten Dialoge*, Zeitsch.

f. Philos. und phil., Kritik, 108 (1896), pp. 238-282; 109 (1897), pp. 1-25

46. Guerrault (M.): *Spinoza. I-Deus. II-L'âme*, Hildesheim, Georg Olms, 2 vol., 1968 y 1974 (sobre el KV: I, apéndices, 5 [illegible] de Dios, 8 existencia de Dios, 10 determinismo, 11 [illegible], [illegible] corrup[illegible] generos de conocimiento [illegible]

47. [illegible] Spinoza [illegible] d'après de [illegible] récent, Revue [illegible], [illegible], pp. 4[illegible]-468

48. [illegible] Zur [illegible] des Lehrers Spinozas mit besonderer Berücksichtigung der kurzen Traktat [illegible] dem menschen und dessen Glückseligkeit, Breslau, 18[illegible] reed. Hildesheim, [illegible]

49. Jongeneelen (G.): *The translator of Spinoza's «Short treatise»*, Studia Spinozana, 2 (1986), pp. 242-264

50. Linde (A. van der): *Notes sur Leibnitz der Spinozismus*, Zeitschr. f. Philos. und phil., Kritik, 45 (1864), pp. 310ss

51. Magnin (F.): *Un documento trascurato della versione spinozana dei Breve trattato*, Cultura, 18 (1980), pp. 223-273

52. Moreau (P.-F. editor): *Les premiers écrits de Spinoza*, Archives de Phil., 51 (1988), Janvier-mars

53. Fouseur (J.-M.): *La première métaphysique spinoziste de la connaissance*, Cahiers Spinoza, 2 (1978), pp. 287-314

54. Pupi (A.): *Il «Breve trattato» di Spinoza*, Riv. Fil. Neosc., 44 (1952), pp. 432-442

55. Pupi (A.): *L'«Etica» di Spinoza alla luce del «Breve trattato»*, Riv. Fil. Neosc., 45 (1953), pp. 229-252

56. Robinson (Lewis): *Untersuchungen über Spinozas Metaphysik*, Archiv f. Geschichte der Philos., 19 (1906), pp. 297-332, 451-485

57. Sigwart (Chr.): *Spinozas unvollendeter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Erläutert und in seiner Bedeutung für das Verständnis des Spinozismus untersucht*, Gotha, 1866

58. Stein (L.): *Neue Aufklärung über den literarischen Nachlass und Herausgabe der «Opera posthuma» Spinozas*, Arch. f. Gesch. d. Ph[illegible], [illegible], pp. 554-5[illegible]

Trendelenburg (A.): *Über die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinozas Werken und deren Ertrag für Spinozas Leben und Lehre*, Hist. Beiträge zur Philosophie, III Vermischte Abhandlungen, Berlin, G. Berge (1887), pp. 277-398

60. Wolf (A.): *Die Bedeutung des «Kurzen Traktates» und der «Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes» für den Aufbau des Systems Spinozas*, Breslau, 1919

III. Otros estudios

61. Akkerman (F.): *Studies in the posthumous works of Spinoza*, Groningen, 1980. Contiene versión original del prefacio holandés y latino de OPNS y otros estudios

62. Auque (F.): *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1981, 366 pp.

63. Bennett (J.): *A study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis, Hackett, 1984, 396 pp.

64. Brochard (V.): Le Traité des passions de Descartes et l'Ethique de Spinoza. Le Dieu de Spinoza. L'éternité des âmes dans la philosophie de Spinoza, en *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1974, pp. 327-383 (1.ª ed. 1912).

65. Charuet (E.): *Spinoza*, Paris, Gallimard, 1986, 186 pp. (1.ª ed., 1907)

66. Delahunty (R.-J.): *Spinoza*, Londres, Routledge, 1985, 317 pp.

67. Delbos (V.): [illegible]

68. Fischer (K.): *Spinozas Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, C. Winter, 1969 (1.ª ed. 1865)

69. Freudenthal (J.): *Die Lebensgeschichte Spinozas*, Leipzig, Veit & Co., 1899, pp. 1-238 (textos), 239-304 (notas)

70. Freudenthal (J.): *Das Leben Spinozas*, Stuttgart, Fr. Frommann (1904), reed., por C. Gebhardt en 192[illegible]

71. Giancotti Boscherini (E., ed.): *Spinoza nel 350° anniversario della sua nascita*, Nápoles, Bibliopolis, 1985

72. Heller (H.-F.): *Creation, emanation and salvation. A spinozistic study*, La Haya, Nijhoff, 1966, 234 pp.

73. Harris (E.-E.): *Salvation from despair. A reappraisal of Spinoza's philosophy*, La Haya, Nijhoff, 1973, 270 pp.

74. Lermond (L.): *The form of man. Human essence in Spinoza's Ethics*, Leiden, Brill, 1988, 87 pp.

75. Meinsma (K. O.): *Spinoza et son cercle*, trad. fra., por S. Roosenburg y notas por P.-F. Moreau, H. Méchoulan [illegible], Paris, Vrin (1983), 579 pp. (1.ª ed., 1896)

76. Robinson (L.): *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Londres, Univ. Microfilms, 1980, 377 pp. (1.ª ed., 1928)

77. Siebrand (H. J.): *Spinoza and the Netherlanders*, Assen, Van Gorcum (1988), 239 pp.

78. Spinoza. *Etica*, trad., introd. y notas de E. Giancotti, Roma, ed. Riuniti, 1988, 461 pp.

79. Troisfiard (J.): *Présence et connexion chez Spinoza*, Paris, 1972

80. Troullard (J.): *L'actualité de Spinoza*, Paris, 1973
81. Vinti (C.): *La filosofia come «vera militia». Una lettura di Spinoza*, Roma, 1979
82. Vinti (C.): *Spinoza. Conoscenza come liberazione*, Roma, ed. Studium, 1984. 180 pp.
83. Wenzel (A.): *Die Weltanschauung Spinozas. I Spinozas Lehre von Gott, von der menschlichen Erkenntnis und von dem Wesen der Dinge*, Aalen, Scientia V., 1983. 479 pp. (1.ª ed., 1907)
84. Wetlesen (J.): *The sage and the way. Studies in Spinoza's Ethics of freedom*, Assen, Van Gorcum, 1979, 459 pp.
85. Wolfson (H. A.): *The philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, 1981 (2 vol. en 1; 1.ª ed., 1934)
86. Zac (S.): *La morale de Spinoza*, Paris, PUF, 1972 (1.ª ed., 1969)

IV. Bibliografía sobre la «Gramática hebrea»

Ver nota [illegible] de la sección introductoria

V. Bibliografía sobre «Cálculo algebraico del arco iris» y «Cálculo de probabilidades»

Ver nota [illegible] al texto

[illegible] de Johannes Moonikhoff [illegible] del Tratado de Benedictus de Spinoza sobre Dios, el hombre y su felicidad [illegible] dividida en dos partes, seguidas de un apéndice.

La primera parte del mismo consta de un tratado sobre la naturaleza de la sustancia o sobre la naturaleza de Dios, y sobre qué atributos le pertenecen y pueden ser demostrados como reales. Pero, para que podamos comprender exactamente tanto su contenido como el de la segunda parte, [illegible] que [illegible] una [illegible] a esta y a la siguiente.

En el *primer capítulo* se [illegible] demuestra que posee una [illegible] de Dios [illegible] en consecuencia, [illegible] de [illegible] diciendo que es un ser que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales es infinitamente perfecto en su género. De donde concluye que la existencia pertenece absolutamente a su esencia y que Dios necesariamente existe.

Pero, a fin de descubrir con mas detalle todas las perfecciones que pertenecen a la naturaleza y esencia divina o son contenidos en ella, pasa a investigar, en el *segundo capítulo*, [illegible] la naturaleza de la sustancia. En [illegible] demostrar que es infinita y que, por tanto, una no puede ser producida por otra, sino que no puede existir realmente mas que una de la misma naturaleza.

y que a la única sustancia infinita (por él designada con el nombre de Dios) pertenece todo cuanto existe y que, por lo mismo, las naturalezas pensante y extensa son dos de sus infinitos atributos, cada uno de los cuales son sumamente perfectos e infinitos en su [illegible] y que, por ser mismo, todas las cosas particulares y limitadas (como se explica a continuación cuáles son las almas y los cuerpos humanos, deben ser concebidas como modos de la sustancia, mediante los cuales son expresados de mil maneras [illegible] atributos [illegible] mediante estos la sustancia o Dios.

Finalmente, insiste en todo esto con más detalle y lo explica más ampliamente en forma de *diálogo*.

De ahí deduce, en el *tercer capítulo*, en qué sentido Dios es la causa de las cosas a saber: una causa inmanente, etc.

Pero, para averiguar qué atributos son, de acuerdo con sus ideas, esencialmente a Dios, pasa al *capítulo sexto*, en que sostiene que Dios es causa necesaria de todas las cosas, es decir, la naturaleza no ha podido ser tan o menos distinta de la ya constituida, o haber sido causada por Dios de otra forma o en otro orden, como [illegible] Dios [illegible] una naturaleza o esencia distinta de la que pertenece a su existencia real e infinita. (Nada extraño, ya que las criaturas, según la opinión de Spinoza, pertenecen a la naturaleza de Dios y, siendo una misma cosa con ella, en proporción a su ser, la expresan también en la misma medida.) Y ésta aquí llamada causación o necesidad de las cosas de existir y de obrar, recibe aquí el [illegible] primer atributo de Dios.

De ahí que, en el *capítulo quinto*, se introduce como segundo atributo aquel [illegible] en virtud del cual sostiene el autor que la naturaleza total y, por tanto, cada parte en particular tiende a conservar su estado y [illegible] en cuanto se extiende a todas las cosas, se designa con el nombre de providencia universal de Dios; pero en cuanto se

aplica a cada individuo en sí mismo, sin atender a las demás partes de la naturaleza, lleva el nombre de providencia particular de Dios.

De ahí deriva, en el *capítulo sexto*, como tercer atributo de Dios, la predestinación o su predeterminación, que se extiende a toda la naturaleza y a cada cosa en particular, y excluye toda contingencia, fundándose para ello principalmente en el capítulo cuarto. Pues habiendo establecido, según su principio básico, que el universo es necesario en cuanto a la esencia y a la existencia y que le pertenece todo cuanto existe, de ese falso principio concluye inevitablemente que en él no puede suceder nada contingente. Finalmente, a fin de desechar las objeciones alegadas, expone sus ideas acerca de las verdaderas razones del mal, del pecado, del error, etc.

Con esto termina y pasa al *capítulo séptimo*, en el que se enumeran aquellos atributos de Dios que se consideran [illegible] por el solo [illegible] tos, o también como denominaciones de sus atributos esenciales. En esa ocasión, se examinan y refutan brevemente las ideas que los filósofos peripatéticos por su parte, han forjado y propuesto acerca de la naturaleza de la definición de Dios y la prueba de [illegible] existencia.

Y para que se conciba claramente la diferencia que, según la opinión del autor, existe entre la naturaleza naturante y la naturaleza naturada, se expresa brevemente al respecto en *los capítulos octavo y noveno*.

Después, en el *capítulo décimo*, se demuestra, siguiendo el mismo método que en el capítulo sexto, que los hombres, después de haber concebido ciertas ideas generales y haber reducido a ellas las cosas y haberlas comparado con ellas, llegan a formar así los conceptos de bien y de mal. Les llaman buenas en cuanto concuerdan con esa idea común, y las llaman malas en cuanto se diferencian y carecen del acuerdo con ellas. En consecuencia, bien y mal no son otra cosa que entes de razón o modos de pensar.

Y con esto se termina la primera parte de este Tratado.

En la *segunda parte* expresa Spinoza sus pensamientos sobre la existencia del hombre, a saber, cómo esta sometida a las pasiones y es esclava de ellas, y, al mismo tiempo, hasta dónde y en qué sentido se extiende el uso de su razón y por qué medios el hombre es guiado a su propia salvación y plena libertad.

Después de hablar brevemente, en el *prefacio* de esta parte, sobre la naturaleza del hombre, en el *primer capítulo* se trata de los géneros particulares de conocimiento o percepción y de cómo en el hombre se producen y nacen de cuatro modos, como: 1) de oídas o por algún relato; 2) por simple experiencia, 3) por la buena y pura razón o por la verdadera fe; y finalmente, 4) por el gozo interior y por la clara intuición de las cosas mismas. Todo lo cual es aclarado mediante un ejemplo tomado de la regla de tres.

Y para captar clara y distintamente los efectos de estos cuatro géneros de conocimiento, en el *segundo capítulo* se aduce primero su definición y se mencionan después los efectos de cada uno en particular. Como efectos del primer y segundo género de conocimiento se señalan las pasiones que son contrarias a la recta razón, del tercer género, los buenos deseos, y del cuarto género, el sincero amor con todos sus [illegible].

En el *capítulo tercero* se trata, pues, en primer lugar, de las pasiones que se originan del primero y segundo género de conocimiento, es decir, de la opinión, tales como la admiración, el amor, el odio y el deseo.

En el *capítulo cuarto* se demuestra el uso que va implícito en el tercer género de conocimiento para el hombre: en descubrirle cómo tiene que vivir según la verdadera guía de la razón y en incitarlo a abrazar sólo aquello que es digno de ser amado, así como a discernir y a separar las pasiones que surgen de la opinión y mostrar, a partir de ahí, en qué medida

tiene que secundarlas o evitarlas. Y, a fin de adaptar este uso de la razón a los casos particulares, trata nuestro autor:

En el *capítulo quinto*, del amor.

En el *capítulo sexto*, del odio y de la aversión.

En el *capítulo séptimo*, del deseo, la alegría y la tristeza.

En el *capítulo octavo*, del aprecio y del desprecio, de la humildad y del orgullo, de la soberbia y de la humildad culpable.

En el *capítulo noveno*, de la esperanza y del temor; de la seguridad y de la desesperación; de la fluctuación, la valentía, la audacia y la emulación, de la pusilanimidad y el temor y, finalmente, de los celos.

En el *capítulo décimo*, del arrepentimiento.

En el *capítulo undécimo*, de la burla y de la broma.

En el *capítulo duodécimo*, de la honra, la vergüenza y la desvergüenza.

En el *capítulo décimo tercero*, del reconocimiento, la gratitud y la ingratitud.

Finalmente, en el *capítulo décimo cuarto*, del pesar.

Y, habiendo expuesto así lo que, a su juicio, había que señalar acerca de las pasiones, pasa al

Capítulo décimo quinto, donde es introducido el último efecto, a saber, el de la verdadera fe o del tercer género de conocimiento, como medio por el cual se separa lo verdadero de lo falso y se nos muestra a nosotros [illegible].

Habiendo descubierto Spinoza qué son, en su opinión, el bien y el mal, la verdad y la falsedad, así como también en qué consiste la felicidad de un hombre perfecto, advierte que es necesario investigar si nosotros llegamos a tal felicidad libre o necesariamente. Para eso, demuestra en el *capítulo décimo sexto* qué es la voluntad, afirmando que no es en absoluto libre, sino que nosotros somos determinados a querer esto [illegible] a afirmar o a negar [illegible] puntos de vista, por causas externas.

Pero [illegible] que no se contenta a su voluntad con

el deseo, en el *capítulo décimo séptimo* indica su diferencia. Y considera que el deseo, igual que el entendimiento y la voluntad, no es libre, sino que demuestra que todos los deseos, lo mismo que estas o aquellas voliciones, son determinados por causas externas.

Y, para incitar al lector a que acepte lo anterior, se extiende, en especial en el *capítulo décimo octavo*, en demostrar todas las ventajas que, a su juicio, van en ello implícitas.

En cambio, en los *capítulos décimo nono y vigésimo*, investiga nuestro autor si el hombre, mediante la llamada fe o tercer género de conocimiento, puede ser conducido al gozo del supremo bien y a la felicidad suprema, y a ser liberado de las pasiones en la medida en que son malas. Por lo que toca a esto último, examina hasta qué punto el alma está unida con el cuerpo y recibe de éste diversas afecciones, las cuales, percibidas bajo la forma del bien y del mal, son consideradas por él como la causa de todas las pasiones, por diversas que éstas sean.

Y como aquellas opiniones, por las cuales percibimos [illegible] las [illegible] afecciones del cuerpo, y que, por tanto, dan origen a las pasiones [illegible] según el capítulo primero, en el primer género de conocimiento, sobre el testimonio o [illegible] externo [illegible] el segundo género de conocimiento, sobre alguna experiencia de nosotros mismos, en el *capítulo vigésimo primero*, el autor argumenta como sigue. Dado que aquello que hay en nosotros, tiene más poder sobre nosotros que aquello que proviene de fuera, la razón puede muy bien ser la causa de la destrucción de las opiniones que sólo recibimos del primer género de conocimiento, porque la razón no nos es dada, como éstas, del exterior; pero [illegible] de aquellas que adquirimos por el segundo género de conocimiento, ya que aquello, de lo que gozamos en nuestro interior, no puede ser superado por algo superior que sólo es comprendido mediante la razón y que nos es totalmente externo.

Dado, pues, que la razón o tercer género de conocimiento no tiene poder para conducirnos a la felicidad o para vencer las pasiones que surgen del segundo género de conocimiento, pasa Spinoza, en el *capítulo vigésimo segundo*, a descubrir cuál pueda ser el medio de conseguirlo. Ahora bien, como Dios es el bien supremo que puede ser conocido y poseído por el alma, saca él la conclusión de que, si nosotros logramos por fin alcanzar una unión —o un conocimiento y un amor— tan profunda como aquella de la que gozamos con el cuerpo y recibimos de él, es decir, una unión tal que no se refiera a pensamientos, sino que consiste en un gozo interior y en una unión inmediata con la esencia de Dios, nosotros debemos haber alcanzado entonces, mediante el cuarto género de conocimiento, nuestra suprema salvación y felicidad. Y, por consiguiente, este último género de conocimiento mencionado no solo es el medio necesario, sino el único, para el fin señalado. Y, como de él surgen en nosotros los efectos más excelentes y en aquellos, que gozan de ellos, la estado más invariable [illegible] de día es [illegible] renacimiento.

Ahora bien, como el alma humana es, según su opinión, la idea, que hay en la cosa pensante, de una cosa, con la que está unida mediante dicha idea, en el *capítulo vigésimo tercero* él concluye que su estabilidad o mutabilidad debe ser valorada según la naturaleza de la cosa de la que es idea. Y, por consiguiente, en la medida en que el alma sólo consiste en la unión con una cosa (como, por ejemplo, el cuerpo) que es temporal y está sometida al cambio, necesariamente padecerá y perecerá junto con ella. Y, al contrario, estará exenta de toda pasión y participará de la inmortalidad, si experimenta la unión con una cosa cuya naturaleza es eterna e inmutable.

Pero, a fin de no pasar por alto nada, relativo a este tema, que merezca alguna atención, en el *capítulo vigésimo cuarto* investiga nuestro autor si el amor del

hombre a Dios es recíproco, es decir, si él implica que también Dios ama al hombre o le quiere bien. Una vez rechazado esto, explica, de acuerdo con su método precedente, qué son las leyes divinas y qué las leyes humanas. Después de ello, son refutadas las opiniones de aquellos que quieren que Dios se revele y dé a conocer a los hombres por medio de algo distinto de su propia esencia, como, por ejemplo, por medio de una cosa finita y limitada o por medio de algún signo externo, ya sean palabras o milagros.

Y como, según su sentir, la duración de una cosa depende de su propia perfección o de su unión con una cosa de naturaleza perfecta, niega en el *capítulo vigésimo quinto*, que exista el diablo, ya que considera que una cosa no puede tener esencia ni existencia, ya que [illegible] el mal de que carece de toda perfección o de toda unión con ella.

Así pues, una vez que Spinoza [illegible] la existencia del diablo o su necesitario para nada, ha deducido las pasiones de la consideración de la naturaleza humana y que ha indicado, al mismo tiempo, el medio por el cual son domadas y puede ser alcanzada la suprema salvación del género humano, señala con más amplitud, en el *capítulo vigésimo sexto*, en qué consiste la verdadera libertad del hombre, que nace del cuarto género de conocimiento. Y para ello introduce las proposiciones siguientes:

1. Cuanto más esencia tiene una cosa, más acciones [illegible] pasiones [illegible].
2. Toda pasión procede, no de una causa interna, sino externa.
3. Todo aquello que no ha sido producido por una causa externa, no tiene nada común con ella. Y de ahí deduce que:
4. El efecto de una causa inmanente no puede cambiar ni perecer mientras dura la causa.

[illegible] causa más poderosa y la que a su efecto mejor conviene a Dios, es la causa inmanente.

Y de estas proposiciones [illegible] las siguientes:

1. La esencia de Dios tiene una actividad infinita e implica la negación de toda pasión, y, por consiguiente, aquello que se une con ella, participa así de su actividad y está libre de toda pasión y destrucción.
2. El verdadero entendimiento no puede perecer.
3. [illegible]
4. Finalmente, todos los efectos posteriores [illegible] producidos por necesidad [illegible] más perfectos [illegible] más capaces [illegible] perseverar en su ser.

De todo lo cual él concluye que la libertad humana consiste en una existencia [illegible] necesidad [illegible] sus efectos [illegible] a ninguna causa externa ni pueden recibir de ella disminución ni cambio alguno, y deben, por [illegible] persistir por una duración eterna y estable. Y con ello concluye el autor esta segunda y última parte.

Aún le añadió, como *apéndice*, un bosquejo sobre la naturaleza [illegible] geométrica [illegible] sobre la naturaleza del alma humana y su unión con el cuerpo.

Así termina Spinoza [illegible] solo nos resta añadir que lo ha provisto, en muchos pasajes, de anotaciones para desarrollar o aclarar más algunas cosas y que lo escribió en latín, del cual fue [illegible]

TRATADO BREVE[1]

de

DIOS, DEL HOMBRE Y DE SU FELICIDAD[2]

Anteriormente escrito en lengua latina por B. D. S. para uso de sus discípulos, que se querían dedicar al ejercicio de la *moral* y de la *verdadera filosofía*.

Y ahora traducido a la lengua holandesa para uso de los amantes de *la verdad y la virtud*, para poder por fin tapar la boca a quienes tanto presumen de ello y meten en los puños de los simples su propia basura e inmundicia como si fuera ámbar del gris, y dejen así de deshonrar lo que todavía no entienden: *Dios, ellos mismos y ayudarse a tener en cuenta la felicidad de unos y otros*: para que quienes estén enfermos del entendimiento sean curados con el espíritu de mansedumbre y de tolerancia, siguiendo el ejemplo de *Cristo señor* y *nuestro*, que se *murió*.

DE DIOS Y DE CUANTO LE PERTENECE[4]

CAPITULO I. *Que Dios existe*[5]

[1] En cuanto a lo primero, pues[6], a saber, si existe un Dios, decimos que esto puede ser demostrado, ante todo, *a priori*, como sigue 10

Todo lo que nosotros entendemos clara y distintamente que pertenece a la naturaleza* de una cosa, lo podemos afirmar también con verdad de esa cosa

Ahora bien, que la existencia pertenece a la naturaleza de Dios, lo podemos entender clara y distintamente. Luego

* Entiéndase la naturaleza determinada por la cual la cosa es lo que es, y que no puede, en modo alguno, ser separada de ella, sin anquilar *ipso facto* la cosa. Y así, a la esencia de una montaña pertenece que haya un valle o, en otros términos [illegible] e inmueble y debe hallarse siempre en el concepto de una montaña, aun cuando ésta no haya existido ni exista jamás 20

[2] Y también de otro modo, como sigue
Las esencias de las cosas son desde toda la eter[illegible]
La existencia de Dios es esencia. Luego...[8]

[3] *A posteriori*, de la forma siguiente
Si el hombre tiene una idea de Dios, Dios debe existir *formalmente*[9]
Ahora bien, el hombre tiene una idea de Dios. Luego[10]

[4] El primer punto lo demostramos así
Si existe una idea de Dios, la causa de esa idea debe existir formalmente y contener en ella todo cuanto la idea tiene objetivamente. Ahora bien, existe una idea de Dios. Luego...[12]

[5] Para mostrar la primera parte de este razonamiento, establecemos los siguientes principios, a saber
1. Que las cosas cognoscibles son infinitas
2. Que un entendimiento finito no puede comprender lo infinito
3. Que un entendimiento finito no puede entender nada por sí mismo, a menos que sea determinado por algo exterior. Pues, así como no tiene poder de

[8] 3* De la exposición que se hace más adelante, en el capítulo II, de que Dios tiene infinitos atributos, podemos demostrar [illegible] te que pertenece a la naturaleza de una cosa, también lo podemos [illegible]

Objetar a lo anterior que esa demostración es válida referida a la [illegible] que pertenece a ese ser de suprema [illegible] una gran diferencia; y, por tanto, lo que se afirma de la cosa, no se afirma de la idea, [illegible]

entenderlo todo a la vez, tanto menos tiene la capacidad de poder, por ejemplo, comenzar a entender esto antes que aquello o aquello antes que esto. No pudiendo, pues, ni lo primero ni tampoco lo segundo, no puede nada por sí mismo.[13]

[6] La primera parte (de § 4) se demuestra así
Si la ficción del hombre fuera la única causa de su idea, sería imposible que él pudiera comprender algo. Ahora bien, [illegible] puede comprender alguna cosa. Luego

[7] La primera afirmación (de § 6) se demuestra por el primer principio, a saber, que las cosas cognoscibles son infinitas. Pues, como, según el segundo principio, el hombre no puede entenderlo todo, porque su entendimiento es finito; al no estar determinado por ninguna cosa externa a entender esto antes que aquello [illegible] sería imposible, según el tercer principio, que el hombre pueda entender nada.

[8] Por todo lo anterior queda, pues, demostrada la segunda afirmación (de § 6), a saber, que la causa de la idea del hombre no es su ficción*, sino una

8* Además, decir que esta idea es una ficción, también es falso porque es imposible tenerla, si no hay tal idea. Y esto ya ha sido probado aquí (§§ 6-7); pero aún añadimos lo [illegible] en algo general *por abstracción*, a partir de ella son fabricadas después [illegible] mente incluso podemos asociar a otras muchas propiedades [illegible] poder hacer esto, si no se ha conocido previamente la cosa de la que han sido abstraídas. Por el contrario, si se afirma que esta idea es una ficción, todas *las otras ideas** deben ser también, y no [illegible]

Si esto es así, ¿de dónde proviene entonces que exista en nosotros una diferencia tan grande entre las ideas? Pues vemos algunas que es imposible que existan, por ejemplo, todos los

causa exterior, que lo constriña a entender una cosa antes que otra. Dicha causa no consiste sino en que las cosas existen formalmente y en que (unas) están

---

[illegible] como un animal que fuera un pájaro y caballo y otros por el estilo, que es imposible que puedan hallarse en la naturaleza, la cual está, como vemos, constituida de forma distinta.

*Otras ideas** es sin duda posible, mas no necesaria, que existan [illegible] su esencia es siempre necesaria, como la idea de un triángulo y la idea del amor en el alma sin el cuerpo, etc. [illegible] me vería después forzado a decir que son y serán absolutamente las mismas, por más que si yo o hombre alguno hayamos pensado jamás en ellas. De ahí que no sean fabricadas por mí y, además, deben tener fuera de mí un *subjectum*, que no soy yo, sin el cual *subjectum* no pueden existir.[1]

Además de éstas, existe todavía una *tercera idea*: pero ella es una idea única y lleva consigo una existencia necesaria y no, como las precedentes, sólo la posibilidad de existir. Porque la esencia de aquellas era sin duda necesaria, mas no su existencia, en cambio en esta la existencia y la esencia son ambas necesarias, y sin ella nada existe.

Así, pues, yo veo ahora que de mí no depende ninguna verdad, [illegible] en la segunda clase de ideas, ellas son lo que son sin mí, ya sea según la esencia sola, ya sea según la esencia y la existencia a la vez.

Y es también, y con más razón, constato que esto es verdad respecto a esta tercera idea: no sólo que ella no depende de mí, sino, al contrario, que solo él (Dios) debe ser el *subjectum* de lo que yo afirmo de él. De modo que, si él no existiera, yo no podría en absoluto afirmar nada de él, al contrario de lo que se hace con las otras cosas, aun cuando no tienen existencia. Así que él debe ser también el *subjectum* de todas las otras cosas.[18]

Aparte de que por lo hasta ahora dicho resulta claro que la idea [illegible] por esta [illegible] una [illegible] añadiremos a ello lo que sigue.

Tras las anteriores investigaciones acerca de la naturaleza, no hemos podido hasta ahora hallar en ella más que dos atributos que pertenecen a este ser absolutamente perfecto.[19] Pero estos están [illegible] de poder dejarnos satisfechos, como si ellos fueran todo aquello de lo que consta el ser perfecto, sino que, por el contrario, [illegible] todavía más, sino incluso a infinitos atributos perfectos, que pertenecen realmente a este ser perfecto, antes de poder ser calificado de tal. ¿Y de dónde proviene esa idea de perfección? Ese *algo* no puede proceder de aquellos dos atributos, porque dos no da

más próximas a él que otras, cuya esencia objetiva está en su entendimiento.[2]

Así, pues, si el hombre tiene la idea de Dios, está claro que Dios debe existir formalmente y no eminentemente, puesto que por encima o fuera de él no hay nada más real o más excelente.[22]

[9] Ahora bien, que el hombre tenga la idea de lo más menor de [illegible] es claro, puesto que él entiende sus *atributos** y estos atributos no pueden ser producidos por él, ya que es imperfecto.

Que el hombre entiende dichos atributos, se desprende claramente de que él sabe, por ejemplo, que el [illegible] puede estar compuesto de [illegible] partes finitas, que no pueden existir dos infinitos, sino uno solo; que éste es perfecto *e inmutable***, pues es bien sabido que ninguna cosa busca, por sí misma, su propia aniquilación, y que tampoco puede transformarse en algo mejor, dado que es perfecto, cosa que en ese caso no sería; o que tampoco puede estar sometido a algo que proceda del exterior, ya que es omnipotente; etc.[23]

[10] De todo esto se sigue claramente que se puede demostrar, *a priori* y *a posteriori*, que Dios

---

más que dos y no una infinidad. ¿De dónde, pues? De mí [illegible] jamás, a menos que deba dar lo que nunca podría dar. ¿De dónde, entonces, sino de los mismos atributos infinitos, que nos dicen que [illegible] Pues sólo de dos sabemos lo que son.[20]

9* *Sus atributos* o, menor, supuesto que él entiende lo que es [illegible] dada que Dios no es Dios sin ellos; pero no lo es por ellos, puesto que no indican nada sustancial, sino que son tan sólo a modo de adjectivos, que exigen los sustantivos para ser comprendidos.

9** La causa de ese cambio debería estar o fuera o dentro de la [illegible] ninguna sustancia [illegible] cosa, y dentro esta, quiere su propia fuerza [illegible] fuera.

existe. Pero mejor *a priori*, porque las cosas que (no) se demuestran así, hay que probarlas mediante sus causas externas, lo cual constituye para ellas una imperfección manifiesta, por cuanto que no pueden darse a conocer a sí mismas por sí mismas, sino tan solo a través de causas externas. Dios, en cambio, por ser la primera causa de todas las cosas y causa también de sí mismo, se hace conocer a sí mismo por sí mismo.[24]

Por consiguiente, no tiene gran valor lo que dice Tomás de Aquino, a saber, que Dios no podría ser demostrado *a priori*, porque, en apariencia, no tiene causa alguna.[25]

CAPITULO 11 *Qué es Dios*

[1] Después de haber demostrado antes que Dios existe, será ahora el momento de que expliquemos que es. Pues bien, decimos que es un ser del cual es afirmado todo, a saber, *infinitos atributos**, cada uno de los cuales es infinitamente perfecto en su género.

[2] Para expresar, pues, claramente nuestra opinión sobre ello, debemos formular previamente los cuatro puntos siguientes:

1. Que no existe ninguna *sustancia limitada** sino que toda sustancia es tal de por sí en su propio género, es decir, que en el entendimiento infinito de Dios no puede haber una sustancia más perfecta que la que ya existe en la naturaleza.
2. Que tampoco existen dos sustancias iguales.
3. Que una sustancia no puede producir otra.
4. Que en el entendimiento infinito de Dios hay ninguna sustancia, fuera de aquella que existe formalmente en la naturaleza.

[3] En cuanto a lo *primero*, a saber, que no existe ninguna sustancia limitada, etc., si alguien quisiera sostener lo contrario, le preguntamos lo siguiente: si esa sustancia está limitada por sí misma, es decir, si ella se ha limitado a sí misma y no ha querido hacerse limitada, además, si ella es tal por su causa, la cual o no le ha podido o no le ha querido dar más

---

* La razón es que, como la nada no puede tener ningún atributo, el todo debe tener todos los atributos. Y así como la nada no tiene ningún atributo, porque nada es, así el algo tiene atributos, porque es algo. Por tanto, cuanto más algo es, más atributos debe tener. Y, por consiguiente, Dios, por ser (omni)perfecto, infinito, todos los algo, también debe tener infinitos, perfectos y todos los atributos.[26]

2* Si podemos, pues, probar que no puede existir ninguna sustancia *limitada*, toda sustancia ilimitada debe pertenecer a la esencia divina. Lo hacemos como sigue:[27]

O ella debe haberse limitado a sí misma o debe haberla limitado otra. No ella a sí misma, porque, como ella había sido limitada debería haber limitado todo su ser. Tampoco ha sido limitada por otra, ya que ésta debería ser limitada o ilimitada; no lo primero, luego lo último; luego ésta es Dios. Ahora bien, este debería haberla limitado, porque le faltó o poder o voluntad; pero lo primero contradice a la omnipotencia y lo segundo a su bondad.

Que no puede existir ninguna sustancia limitada, resulta claro también, porque entonces ella tendría necesariamente algo que le viene de la nada, lo cual es imposible. Porque, ¿de dónde tiene ella lo que la distingue de Dios? Nunca de Dios, porque él no tiene nada [illegible] nada? Luego no existe ninguna sustancia, más que la infinita.[28]

De aquí se sigue que no pueden existir dos sustancias infinitas iguales. Porque [illegible]

Y de esto se sigue, además, que una sustancia no puede *producir otra*. Así la causa que produciría esta sustancia, debe tener los mismos atributos que la producida, y, además, o tanta perfección o [illegible] No lo primero, porque [illegible] No lo segundo, porque una sería limitada. No lo tercero, porque de la nada no procede algo. De otra forma: si de lo ilimitado procedió lo limitado, lo ilimitado será también limitado, etc. Por consiguiente, una sustancia no puede producir otra.

Y de esto se sigue, de nuevo, que toda sustancia debe *existir formalmente*, porque, si no existe, no hay posibilidad alguna de que [illegible] de a existir.

[4] No lo primero, porque no es posible que una sustancia hubiera querido limitarse a sí misma y menos una sustancia que ha existido por sí misma. Por tanto, digo yo, será limitada por su causa, la cual necesariamente es Dios.

[5] Además, si es limitada por su causa, ello se
10 debe o bien a que su causa no ha podido darle mas, o bien a que no ha querido darle más. Que El (Dios) no haya podido más, contradice a su *omnipotencia*[5], que él no haya querido más, supuesto que pudiera, sabe a [illegible] la cual [illegible] algún [illegible] Dios que es la plenitud de todos los bienes.

[6] En cuanto a lo *segundo*, que no existen dos sustancias iguales, lo demostramos, porque cada sustancia es perfecta en su género; pues, si hubiera dos iguales, necesariamente una limitaría a la otra y, por consiguiente, no serían infinitas, como anteriormente hemos demostrado.

[7] Respecto a lo *tercero*, a saber, que una sustancia no puede producir otra, si, una vez más, alguien
15 pretendiera defender lo contrario, le preguntamos

---

10 5* Decir a esto que la *naturaleza* de la cosa así lo exige y que por eso no podría ser de otro modo, es no decir nada, ya que la naturaleza de la cosa no puede existir nada [illegible] es nada. Decir que sin embargo [illegible] puede [illegible] que pertenece a la naturaleza de una cosa que no es nada. Esto es verdad respecto a la existencia [illegible] de modo alguno respecto a la esencia.

Y ahí reside la diferencia entre *crear y generar*. Crear es poner una cosa a la vez en cuanto a la esencia y a la existencia; generar, en [illegible] en que una cosa [illegible] en cuanto a la existencia. De ahí
15 que ahora de hay en la naturaleza creación alguna, sino tan sólo generación. De suerte que, si Dios crea, crea la naturaleza de la cosa al mismo tiempo que la cosa. Y por eso sería en su poder si pudiese y no quisiese, hubiera creado la cosa de tal forma que [illegible] en esencia y en existencia sin su causa.

Pero lo que [illegible] llamamos aquí crear no se puede decir en rigor que ha [illegible] para [illegible] que podemos hacer cuando distinguimos en lo crear y generar.

esto: si la causa que debería producir dicha sustancia tiene o no los mismos atributos que la producida.

[8] No lo último, porque de la nada no puede proceder algo; luego, lo primero. Entonces, le seguimos preguntando: si en el atributo, que sería la causa del producido, hay tanta perfección como en el producido, o menos o más. Menos, decimos, no puede haber, por las razones aducidas. Mas, tampoco porque entonces este segundo sería limitado, lo cual está en contradicción con cuanto hasta ahora hemos demostrado. Luego hay tanta y, por tanto, igual (perfección). Son, pues, dos sustancias iguales, lo cual contradice claramente nuestra demostración precedente.

[9] Además, lo que ha sido creado, no ha provenido en modo alguno de la nada, sino que necesariamente debe haber sido creado por aquello que existe realmente. Nosotros, sin embargo, no logramos comprender con nuestro entendimiento que algo haya procedido de una cosa y que, no obstante, ésta lo siga teniendo, y no menos, después de haberlo producido.

[10] Finalmente, si queremos buscar la causa de aquella sustancia, que es el principio de las cosas que proceden de su atributo, nos incumbe entonces buscar, a su vez, la causa de esa causa y, después, de nuevo la causa de esa causa, y así al infinito. De modo
5 que, si debemos, como debemos, detenernos y descansar necesariamente en alguna parte, es necesario que descansemos en esta sustancia única.

[11] Lo *cuarto*, que no existe en el entendimiento infinito ninguna sustancia o ningunos atributos, fuera de aquellos que existen formalmente en la naturaleza, puede y será demostrado por nosotros.

1 Por el infinito poder de Dios [illegible] cual no puede existir causa alguna por la cual él pueda

haber sido movido a crear una cosa antes o más bien que otra.

2. Por la simplicidad de su voluntad.

3. Porque él no puede dejar de hacer ningún bien, como demostraremos mas adelante.

4. Porque aquello que ahora no existe, es imposible que llegara a existir, dado que una sustancia no puede producir otra. Y, lo que es mas, de hacerlo, infinitas sustancias no serían más bien que serían, lo cual es absurdo.[32]

[12] De todo esto se sigue, pues, que de la naturaleza se afirma absolutamente todo y que, por tanto, la naturaleza consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales es perfecto en su género. Lo cual concuerda puntualmente con la definición que se da de Dios.[33]

[13] Contra lo que acabamos de decir, a saber, que en el entendimiento divino no hay cosa alguna, fuera de aquello que existe formalmente en la naturaleza, hay quienes pretenden argumentar de la forma siguiente: si Dios lo ha creado todo, ya no puede crear nada más; pero, que no pueda crear nada más, contradice a su omnipotencia; luego.

[14] En cuanto a lo primero, concedemos que Dios no puede crear nada más. Y por lo que concierne a lo segundo, reconocemos abiertamente que, si Dios no pudiera crear todo lo que es creable, ello contradiría su omnipotencia; pero en modo alguno (la contradice), si él no pudiera crear aquello que es, en sí mismo, contradictorio, como lo es afirmar que lo ha creado todo y que, no obstante, aún podría crear más. Pues ciertamente implica una mayor perfección en Dios que haya creado todo lo que estaba en su entendimiento infinito, que si haberlo creado si jamás, así se expresan, poder crearlo.

[15] ¿Por qué, entonces, se ha hablado tanto de ello? No argumentan o no deben argumentar ellos así: si Dios es *omnisciente**, no debe saber nada más, ahora bien, que Dios no pueda saber más, contradice a su perfección; luego...?

Pues bien, si Dios lo tiene todo en su entendimiento y no puede saber nada mas en virtud de su perfección infinita, ¿por qué no podemos nosotros decir que también él ha producido todo lo que tenía en su entendimiento, y que ha hecho que exista o haya de existir en la naturaleza?

[16] Así, pues, puesto que ahora sabemos que todo se halla en igual grado en el entendimiento de Dios y que no hay causa alguna por la que este haya creado es cosas y no otras, sino que aquello que debe ser creado en un instante, vemos si nos atrevemos a emplear con razones las mismas armas que ellos se ponían en contra. Lo hacemos de la siguiente

Si Dios jamás puede crear antes que no pueda crear aun más, ahora puede crear aquello que puede crear. Pero que él no pueda crear aquello que puede crear es por sí mismo contradictorio. Luego...

[17] Las razones, pues, por las cuales hemos dicho que todos esos atributos que existen en la naturaleza, no son mas que un ser *uno* y de ningún modo seres diferentes, por cuanto pueden ser concebidos clara y distintamente del modo siguiente, es decir, que este ser es así.

1. Porque ya hemos hallado anteriormente que debe existir un ser infinito y perfecto, por el cual se puede entender una cosa que es ser tal que de él se debe afirmar absolutamente todo. En efecto, así como

15* Es decir, si nosotros les hacemos argumentar a partir de esta confesión, que Dios es omnisciente, no pueden argumentar mas que de este modo.

a un ser que tiene alguna esencia se le debe atribuir (algunos) atributos, y tantos más atributos cuanta mayor ser[illegible] [illegible] también en consecuencia un ser que es infinito debe tener infinitos atributos. Y esto es justamente lo que llamamos un ser perfecto.[illegible]

2. Por la unidad que vemos por doquier en la naturaleza, en la cual [illegible] seres *distintos* [illegible] podrían en modo alguno unirse el uno con el otro.[illegible]

3. Porque, así como acabamos de ver que una sustancia no puede producir otra, así también es imposible que una *sustancia que no existe*[illegible], comience a existir. Vemos por otra parte que en la naturaleza una sustancia [illegible] que existe en la naturaleza, [illegible] a sacarla de las nieves, [illegible] a existir dado que a su esencia particular no pertenece el negarla existencia. De donde se sigue necesariamente que la [illegible] procede de otra causa y sea [illegible] hecho que existe debe ser necesariamente un ser perfecto, al que pertenece la existencia.

[illegible]

[illegible] se concluye que ella no debe ser algo [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[18] De cuanto llevamos dicho hasta ahora resulta claro que nosotros suponemos que la extensión es un atributo de Dios, a cuya [illegible] para poder convenir a un ser perfecto. Pues, dado que la extensión es una [illegible] ser perfecto [illegible] partes, cosa que no puede en absoluto convenir a Dios, puesto que es un ser simple. Además, si la extensión es dividida, también es pasiva, lo cual tampoco puede jamás tener lugar en Dios, el cual es impasible y no puede recibir nada de otro, ya que es la primera causa eficiente de todo.[38]

[19] A esto respondemos

1. [illegible] sea [illegible] en el de razón. [illegible] tiene en la *naturaleza*[illegible] no existe [illegible] partes? [illegible] una cosa [illegible] partes [illegible] puede ser concebida [illegible] por ejemplo, en un reloj, que está compuesto de

---

[illegible]

[illegible] todos los modos? En absoluto, respondemos, replicáis vosotros: si hay *movimiento* en la materia, del [illegible] una parte de ella, en [illegible] infinito. ¿Hacia dónde [illegible] debe estar en una parte. Respuesta: no hay solo movimiento, [illegible] reposo mixtos; y este está y debe estar en el todo, porque en la [illegible] do, decidme entonces: si dividís la extensión total, ¿podéis separar según la naturaleza de todas las partes, aquella parte que es [illegible] no sea cuerpo. No lo segundo, porque entonces habría un cuerpo que no puede existir, porque [illegible] modos y antes que ellos. Luego la tenemos, y, por tanto, no existe parte alguna, sino la extensión total.[illegible]

muchas ruedas y cuerdas diferentes y de otras cosas, cada rueda, cuerda, etc., puede, digo yo, ser concebida y entendida en particular sin que sea necesario tomar en cuenta el todo, tal como está compuesto. Igualmente en el agua, que consta de partículas rectas y redondas, puede cada una de ellas ser concebida y entendida, y existir, sin el todo.[40]

[19] La extensión, en cambio, al ser una sustancia, no se puede decir de ella que tenga partes, dado que no se puede hacer ni menor ni mayor, y ninguna parte suya podría ser entendida en particular porque ella debe ser infinita en su naturaleza.

Ahora bien, que (la extensión) deba ser tal, se sigue de que si no lo fuera, si no que constara de partes, no sería, como se ha dicho, infinita por su naturaleza. Pero, que se puedan concebir partes en una naturaleza infinita, es imposible, porque todas las partes serían finitas por su naturaleza.

[20] Añadase esto: si constara de partes distintas, cabría concebir que, al destruir algunas de sus partes, la extensión permaneciera la misma, sin que fuera destruida por ser destruidas algunas partes suyas. Lo cual es claramente contradictorio, por tratarse de algo que es infinito por su propia naturaleza y que jamás puede ser limitado o finito o ser concebido como tal.

[21] Además, por lo que concierne al dividir en la naturaleza, decimos que la división jamás tiene lugar, como ya antes se ha dicho, en la sustancia, sino siempre y solo en los modos de la sustancia. Así, pues, si quiero dividir el agua, no divido sino el modo de la sustancia y no la sustancia misma, ya que la sustancia, sea del agua o de cualquier otra cosa, es siempre la misma.[41]

[22] Por tanto, la división o pasión siempre tiene lugar en el modo. Y así, cuando decimos que el hombre perece o es destruido, esto sólo se entiende

del hombre en cuanto que es un compuesto y un modo de la sustancia, y no de la sustancia misma de la que depende.

[23] Por otra parte, ya hemos establecido, como hablaremos de nuevo más adelante, que Dios sólo existe absolutamente hablando y que él es una cosa absolutamente [illegible] pasión cuando [illegible] es una impresión [illegible] ble, a aquel paciente de se depende necesariamente de aquello que le ha causado, del exterior, la pasión. Lo cual no sucede en Dios, que es perfecto.

[24] Además, de un agente que actúa en sí mismo jamás se puede decir que tiene en él partes como se un paciente en aquel que lo padece de otro. Tal es el caso de [illegible] —como dicen los filósofos— es una causa de sus conceptos. Pero [illegible] atrevería a decir que es imperfecto en la medida en que padece de sí mismo?

[25] Finalmente, la sustancia, por ser también el principio de [illegible] agente con mucho más derecho que un paciente. Y dicho esto, consideramos que hemos respondido suficientemente a [illegible].[42]

[26] A esto se objeta, en primer lugar, que debe existir necesariamente una primera cosa que haga mover este cuerpo, ya que es imposible que él cuando está en reposo se mueva a sí mismo. Y [illegible] que es evidente que en la naturaleza hay reposo y movimiento, esto debe proveer [illegible] sucede sólo por una causa externa.

[27] Nos resulta fácil, sin embargo, responder a esto. Efectivamente, nosotros concedemos que, si el cuerpo fuera una cosa que subsiste por sí misma y

por otra parte, si no viera en ninguna otra propiedad que el largo, el ancho y el alto, entonces no habría en él, en cuanto que sería [illegible] en reposo, ninguna causa para comenzar a moverse a sí mismo. Pero nosotros hemos establecido anteriormente que la naturaleza es [illegible] del cual se afirman todos los atributos. Y, si esto es así, nada le puede faltar para producir cuanto haya que producir[43].

[28] Habiendo hablado hasta aquí de lo que es Dios, en cuanto a sus atributos añadiremos, por así decirlo, una sola palabra: que aquellos a nosotros conocidos no son sino dos, a saber, el pensamiento y la extensión. Porque aquí sólo hablamos de las propiedades que cabría denominar atributos estrictos de Dios, por los cuales lo podemos conocer en sí mismo y no como actuando fuera de sí.

[29] Así, pues, todo aquello que los hombres atribuyen a Dios, aparte de estos dos atributos, debe ser en la medida en que le pertenece en [illegible] sentido [illegible] por ejemplo, que él *existe por sí mismo, que es eterno, infinito, omnipotente* [illegible] de [illegible] relación a sus perfecciones [illegible] que es *causa del poder, sabiduría, gobierno y de todas las cosas*. Todo lo cual es propio de Dios, mas no por ello nos hace conocer quién es él[44].

[30] De que [illegible] no obstante, puedan estos atributos hallarse en Dios, no daremos enseguida, en estas líneas, los siguientes.

Pero, para una mejor comprensión y una explicación más detallada de (todo) ello, nos ha parecido oportuno añadir aquí [illegible] siguientes razonamientos, consistentes en un

DIÁLOGO 1º

entre

el entendimiento, el amor, la razón y la concupiscencia[45]

[1] AMOR. Veo, hermanos, que mi ser y perfección dependen totalmente de vuestra perfección. Y dado que la perfección del objeto que vosotros habéis percibido, constituye vuestra perfección, y que de la vuestra procede, a su vez, la mía, decidme sin rodeos, os lo suplico, si habéis captado un ser que es la [illegible] perfección y no puede ser limitado por algo distinto, y en el cual también yo estoy comprendido[46].

[2] ENTENDIMIENTO. Yo, por mi parte, no contemplo la naturaleza más que en su conjunto. Es una y sumamente perfecta. Y si [illegible] preguntaselo a la razón, y ésta te lo dirá.

[3] RAZÓN. La verdad de esto es indubitable para mí. En efecto, si queremos limitar a la naturaleza, deberemos limitarla, cosa realmente absurda, con una nada (y ello según los atributos siguientes), a saber, que es (una, eterna, por sí misma, infinita). Evitamos tal absurdo afirmando que es) una unidad eterna, infinita, todopoderosa, etc., a saber, la naturaleza infinita y todo lo en ella comprendido. Y a la negación de esto la llamamos la nada[47].

[4] CONCUPISCENCIA. Un momento. Suena admirablemente el que la unidad y la diversidad, que yo veo por doquier en la naturaleza, [illegible] entre sí. Pero ¿cómo? Yo veo que la [illegible] tiene nada en común con la sustancia extensa y que la una limita a la otra[48].

[5] Y, si vosotros queréis poner, aparte de estas dos sustancias, una tercera, que es perfecta en todo, ved como os enredáis vosotros mismos en contradic[illegible] fuera de las dos primeras, es que le faltan todos los atributos que pertenecen a estas dos. Lo cual jamás puede suceder en un todo, fuera del cual no hay cosa [illegible][51]

[6] Además, si este ser es omnipotente y perfecto, debe ser tal porque se ha causado a sí mismo y no porque ha causado a otro. No-obstante, aún sería más omnipotente aquel que pudiera producirse a sí mismo y además, también a otro.

[7] Finalmente, si vosotros lo llamáis omnisciente, es necesario que se conozca a sí mismo; y al mismo tiempo debéis comprender que el conocimiento de sí mismo sólo es menor que el conocimiento de sí mismo junto con el conocimiento de las otras sustancias. Todo lo cual son flagrantes contradicciones. Por eso quiero aconsejar al amor que se dé por satisfecho con lo que yo le indico y que no indague otras cosas.[51]

[8] AMOR. ¡Pero qué, oh infame! ¿Me has indicado otra cosa [illegible] al [illegible] me habiera unido con aquello que tú has apuntado, al [illegible] habiera sido perseguido por los dos principales enemigos del género humano, a saber, el *odio* y [illegible] muchas veces también [illegible] Por eso [illegible] hace a la razón para que prosiga y tape la boca a estos enemigos.[52]

[9] RAZON. Lo que tú afirmas, ¡oh, concupiscencia!, que ves distintas sustancias, eso, te digo, es falso. Porque yo veo claramente que sólo hay un Uno, el cual existe por sí mismo y es el sujeto de todos los demás atributos.[53]

Y [illegible] pensante en relación a los modos que de ellos dependen [illegible] pero después [illegible] modos en relación a la sustancia de la que ellos [illegible] existen por sí mismos.[54]

Y del mismo modo que el querer, el sentir, el entender, el amor, etc. [illegible] aquello que [illegible] pues, en virtud de tus propias pruebas, que [illegible] estos formo yo, como ya dije, un Uno o Unidad fuera de la cual no se puede representar nada.

[10] CONCUPISCENCIA. En esta forma tuya de hablar veo yo, así me parece, una gran confusión, porque tú pareces querer que el todo fuera algo fuera de o sin sus partes, lo cual es ciertamente absurdo. Pues todos los filósofos dicen al unísono que el todo es una noción segunda y que no es una cosa en la naturaleza, fuera del entendimiento.[55]

[11] Además, como colmo de tu ejemplo, mezclas [illegible] representas el poder pensante como una cosa de la que depende el entendimiento, el amor, etc. Y no puedes llamar a este un todo, sino una causa de los efectos que acabas de [illegible]

[12] RAZON. Ya veo cómo tú conciertas contra mí a todos tus amigos, y lo que no has logrado hacer con tus falsos razonamientos, intentas hacerlo ahora con la ambigüedad de las palabras, ejercicio al que suelen dedicarse quienes se oponen a la verdad. Pero

con este recurso no conseguirás traer el amor a tu causa.

Tu razonamiento es, pues, éste: que la causa, puesto que es productora de los efectos, debe estar fuera de ellos. Y tú dices esto, porque tan sólo tienes noticias de la causa transitiva y no de la causa inmanente, la cual no produce en absoluto algo fuera de ella. Por ejemplo, el entendimiento, que es causa de sus conceptos: por eso también yo lo llamo causa (en cuanto a o en relación a sus efectos, que dependen de él); y, por otra parte, lo llamo todo, en cuanto que consta de sus conceptos. Por tanto, tampoco Dios es, respecto a sus efectos o criaturas, otra cosa que una causa inmanente, y, además, respecto a la segunda consideración, es un todo.[56]

SEGUNDO DIALOGO

que sirve, por un lado, para lo anterior y, por otro, para la segunda parte siguiente[57]

ENTRE ERASMO Y TEOFILO[58]

[1] ERASMO. Te he oído decir, Teofilo, que Dios es una causa de todas las cosas y que, por tanto, no puede ser más que una causa inmanente. Si es, pues, una causa inmanente de todas las cosas, ¿cómo puedes llamarlo causa remota? Porque en una causa inmanente esto es imposible.[59]

[2] TEOFILO. Cuando he dicho que Dios es una causa remota, solo lo he dicho en relación a las cosas (que no dependen inmediatamente de Dios, y no de las cosas) que Dios ha producido inmediatamente, sin otras circunstancias que su sola existencia. Pero que yo no le he llamado causa absolutamente remota, lo podías haber comprendido fácilmente por

mis palabras, cuando dije también que lo podemos llamar de algún modo causa remota.[60]

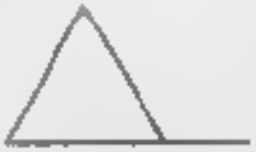
[3] ERASMO. Ahora comprendo yo suficientemente lo que tú me quieres decir. Pero te hago observar que tú has dicho que el efecto de la causa interna de tal modo permanece unido con su causa, que forma con ella un mismo todo. Y, si esto es así, Dios no puede, me parece a mí, ser una causa inmanente. Porque, si él y lo por él producido forman juntos un todo, atribuís más ser a Dios en un momento que en otro. Sacame, te lo ruego, de esta duda.[61]

[4] TEOFILO. Si tú, Erasmo, quieres salir de este embrollo, presta bien atención a lo que te voy a decir. La esencia de la cosa no toma nada por su unión con otra, con la que forma un todo, sino que, por el contrario, la primera permanece invariable.

[5] Para que me comprendas mejor, te pondré un ejemplo: un escultor, que ha hecho de madera diversas figuras, que imitan las partes de un cuerpo humano. Coge una de ellas, que tiene la figura de un pecho humano, y la une con otra que tiene la figura de una cabeza humana, y forma con esas dos un todo que representa la parte superior de un cuerpo humano. ¿Vas a decir que la esencia de la cabeza ha aumentado, porque fue unida con el pecho? Esto es un engaño, ya que es lo mismo que era antes.

[6] Para mayor claridad, te voy a poner otro ejemplo, a saber, una idea, que yo tengo de un triángulo, y otra que surge al prolongar uno de sus ángulos. El ángulo prolongado o adyacente es igual a los dos internos opuestos, y así sucesivamente. Estas (ideas), digo, han producido una nueva idea, a saber, que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos

recros. Esta idea está tan unida con la primera, que, sin esta, no puede ni existir ni ser concebida



[7] (Y de todas las ideas, que cada uno tiene, hacemos un todo o, lo que es lo mismo, un ente de razón, al que llamamos entendimiento)[62]

Ahora ves bien que, aunque esta nueva idea se une con la anterior, no por eso se produjo ningun cambio en el ser de la anterior, sino que, por el contrario, permanece invariable. Y esto mismo puedes verlo también en cada idea que lleva consigo el amor, ya que éste, por lo general, no aumenta el ser de la idea

[8] Mas ¿para qué acumular tantos ejemplos? Porque tú mismo lo puedes ver claramente en los ejemplos de que estamos hablando. Yo he dicho claramente que todos los atributos, que no dependen de ninguna otra causa y para cuya definición no se necesita ningun genero, pertenecen a la esencia de Dios. Y, como las cosas creadas no tienen poder de constituir un atributo, no aumentan con ello la esencia de Dios, por más estrechamente que lleguen a unirse con él.[63]

[9] Añade a ello que el todo es más bien un ente de razón y no se diferencia del universal sino en que el universal está hecho de varios indivisibles no unidos, mientras que el todo lo está de varios indivisibles unidos. Y también en esto: que el universal sólo incluye partes del mismo género, mientras que el todo las incluye del mismo y de distinto género.[64]

[10] ERASMO. En cuanto a esto, me has satisfecho. Pero, aparte de esto, has dicho que el efecto de la

(causa) inmanente no puede perecer mientras dure su causa. Yo veo bien que esto es verdad; pero, en ese caso, ¿cómo puede Dios seguir siendo una causa inmanente de todas las cosas, pese a que muchas cosas perecen?

Claro que, de acuerdo con tu anterior distincion, tú dirás que Dios es propiamente causa de los efectos que él ha producido inmediatamente, sin ninguna otra circunstancia que sus propios atributos, y que ellos, mientras dura su causa, no pueden perecer, pero que Dios no se llama causa inmanente de los efectos, cuya existencia no depende inmediatamente de él sino que han surgido de alguna otra cosa, a no ser por cuanto sus causas no realizan ni pueden realizar nada sin Dios ni fuera de él; y que por eso también pueden perecer, puesto que no han sido producidas inmediatamente por Dios

[11] Pero esto no me satisface, puesto que es que tú concluyes que el entendimiento humano es inmortal, porque es un efecto que Dios ha producido en sí mismo. Ahora bien, es imposible que, para producir tal entendimiento, haya sido necesario algo más que los atributos de Dios. Ya que, para ser una cosa de tan excelente perfección, debe haber sido creado desde la eternidad, lo mismo que todas las otras cosas que dependen inmediatamente de Dios. Y si no me engaño, te he oído decir esto. Si esto es así, ¿cómo lo resuelves, sin dejar ninguna dificultad?[65]

[12] TEOFILO. Es cierto, Erasmo, que las cosas que no necesitan para su existencia otra cosa que los atributos de Dios, han sido creadas por él inmediatamente y desde la eternidad. Pero conviene observar que, aunque es necesario que, para la existencia de una cosa, se exija un modo (*modificatio*) especial de Dios y una cosa fuera de sus atributos, no por eso deja Dios de poder producir esa cosa inmediatamente

En efecto, de las cosas necesarias que son exigidas

para hacer que la cosa exista, unas lo son para que las cosas puedan producir y otras para que las cosas puedan ser producidas. Si, por ejemplo, quiero tener luz en cierta habitación, la pongo en alto, y ésta lámina por sí misma la habitación. O abro una ventana, cuya apertura no produce sin duda, por sí misma, la luz, pero prepara el camino para que la luz pueda entrar en la habitación.

Así también, para el movimiento de un cuerpo se requiere otro cuerpo, el cual debe tener todo el movimiento que pasa de él al otro. En cambio, para producir en nosotros una idea de Dios, no se requiere ninguna otra cosa particular que contenga aquello que es producido en nosotros, sino tan sólo un cuerpo en la naturaleza, tal que su idea sea necesaria para demostrar inmediatamente la existencia de Dios. Lo cual ya pudiste comprenderlo por mis palabras, porque Dios, he dicho, sólo se conoce por sí mismo y por medio de otro.[69]

[13] Pero te digo esto: que, mientras no tengamos de Dios una idea tan clara que nos una con él tan íntimamente que no nos permita amar algunas cosas fuera de él, no podemos decir que estamos verdaderamente unidos con Dios ni depender inmediatamente de él.

Si aún tuvieras alguna cosa que preguntar, déjala para otro rato, ya que en este momento las circunstancias me reclaman para otro asunto. Que sigas bien.

[14] ERASMO. Por ahora no, sino que ahora me ocuparé con lo que me acabas de decir, hasta la próxima ocasión, y te encomendaré a Dios.

CAPITULO III *Que Dios es causa de todo*[70]

[1] Comenzaremos ahora a tratar de los atributos que hemos llamado *propios*.* Y, en primer término, en qué sentido es Dios causa de todo.

En lo que aquí precede, ya hemos dicho que la sustancia única no puede producir las otras y que Dios es un ser de, que se afirman todos los atributos. De donde se sigue claramente que todas las demás cosas no pueden, en modo alguno, ni existir ni ser entendidas sin él ni fuera de él. Por lo cual podemos decir, con toda razón, que Dios es causa de todo.

[2] Puesto que es costumbre dividir la causa eficiente en ocho partes, conviene que investiguemos ya cómo y de qué manera Dios es causa.[70]

1. Decimos, pues, que es una causa emanativa o productiva de sus obras; y, en relación a que la operación se está realizando, (es) una causa activa o eficiente, pero nosotros las consideramos como una, porque son correlativas.

2. Dios es una causa inmanente, y no transitiva ya que lo produce todo en ella misma y no fuera puesto que fuera de ella no hay nada.

3. Dios es una causa libre, y no natural, como lo probaremos y haremos ver claramente, cuando tratemos de si Dios puede dejar de hacer lo que hace, en cuyo momento se explicará también en qué consiste la verdadera libertad.

4. Dios es causa *per se*, y no *per accidens*, lo cual aparecerá con más precisión por el tratado de la predestinación.

5. Dios es causa principal de las obras que ha creado inmediatamente, como es el movimiento en la

* [illegible] pueden ser entendidos sin sus sustantivos [illegible] no sería Dios sin ellos; pero, no obstante, no es [illegible] ellos no son algo sustancial, que es lo único por lo que Dios existe y se da a conocer.

manera que en cada caso no cabe la causa menos principal, ya que ésta siempre se halla en las cosas particulares, como cuando él hace secar el mar mediante un viento [illegible] sucesivamente en todas las cosas particulares que existen en la naturaleza.

La causa menos principal [illegible] se da en Dios, porque fuera de él no hay nada que le pudiera [illegible]. La causa [illegible] presupone en él su misma perfección, en virtud de la cual es causa de sí mismo y, en consecuencia, de todas las otras cosas.

6. Dios es tan sólo causa primera o inicial, como aparece por nuestra prueba anterior.

[illegible] es [illegible] una causa universal, pero sólo en cuanto que él realiza obras [illegible] en otro sentido, jamás puede calificarse de tal, ya que no tiene necesidad de nadie para producir efectos.

8. Dios es la causa próxima de las cosas que son infinitas e inmutables y de las cuales decimos que han sido creadas inmediatamente por él. Pero, en cierto sentido, él es la causa última (*ultima*) de todas las cosas particulares.[71]

CAPITULO IV *De las obras necesarias de Dios*[72]

[1] Negamos que Dios pudiera dejar de hacer lo que hace, y lo demostraremos, además al tratar de la predestinación, donde enseguida probaremos que todas las cosas dependen necesariamente de sus causas.

[2] Pero, por otra parte, esto se demuestra también por la perfección de Dios, porque está fuera de toda duda que Dios lo puede realizar todo tan perfectamente como está comprendido en su idea. Y, del mismo modo que las cosas, que son entendidas por él, no pueden ser entendidas por él más perfectamente que como las entiende, así también todas las cosas pueden haber sido realizadas por él tan perfectamente, que no pueden ser producidas por él más perfectamente.

Además, cuando nosotros decimos que Dios no ha podido dejar de hacer aquello que ha hecho, lo deducimos de su perfección, porque en Dios sería una imperfección el poder omitir lo que hace. Lo cual no impide, sin embargo, que pongamos en Dios una causa menos principal inicial, que le hubiera movido a obrar, ya que en otro caso no sería Dios.

[3] Pero aquí surge de nuevo la discusión de si todo cuanto está en la idea de Dios y que él puede hacer tan perfectamente, si eso, digo, podría dejar de hacerlo y si tal omisión es en él una perfección.

Decimos, pues, que, puesto que todo lo que sucede, fue hecho por Dios, también debe haber sido necesariamente predeterminado por él, ya que, de lo contrario, él sería mudable, lo cual supondría en él una gran imperfección, y esta predeterminación debe ser desde la eternidad, en la cual no [illegible] antes ni después. De ahí se sigue, pues, con todo rigor que Dios no ha podido antes predeterminar las cosas de otra forma distinta de como realmente lo ha hecho desde la eternidad, y que Dios no ha podido existir ni antes de esa determinación ni sin ella.

[4] Además, si Dios dejara de hacer algo, ello provendría de una causa que está en él [illegible]. Si la afirmativa, entonces es necesario que [illegible] deba dejar de hacerlo, si la negativa, es necesario que no deba hacerlo. Esto es evidente por sí mismo.

Aún más, en la cosa creada es una perfección que ella exista y que sea causada por Dios, ya que la mayor de todas las imperfecciones es el no existir. Y, como la salvación y la perfección de todo es la voluntad de Dios, si Dios quisiera que esta cosa no existiese, la salvación y la perfección de esa cosa consistirían siempre en no existir, lo cual es en sí

mismo contradictorio. De ahí que nosotros neguemos que Dios pueda dejar de hacer lo que hace.

[5] Algunos consideran esto como una calumnia y un menosprecio de Dios. Pero esta opinión proviene de que no se entiende correctamente en qué consiste la verdadera libertad. Esta no consiste, como ellos imaginan, en poder hacer u omitir algo bueno o malo. Al contrario, la verdadera libertad no es en absoluto otra causa que la causa primera, la cual no es de ningún modo coaccionada o forzada, sino que, en virtud de su perfección, es causa de toda perfección.[74] De ahí que, si Dios pudiera dejar de hacer esto, no sería perfecto, ya que poder dejar de hacer el bien o perfección en lo que realiza, no puede tener lugar en Dios más que por defecto.

Así, pues, que sólo Dios es la única causa libre, resulta claro, no sólo por lo que ahora se ha dicho, sino también porque fuera de él no existe ninguna causa externa que lo coaccione o fuerce. Todo esto no tiene lugar en las cosas creadas.

[6] Contra esto se argumenta del modo siguiente: El bien sólo es el bien, porque Dios lo quiere; y, si esto es así, él siempre puede hacer que el mal se convierta en bien. Tal forma de argumentar, sin embargo, es tan concluyente como si yo dijera: porque Dios quiere ser Dios, él es Dios; luego también está en su poder el no ser Dios; lo cual es la contradicción misma.

Además, si los hombres hacen algo y se les pregunta por qué lo hacen, la respuesta es: porque la justicia también lo exige. Si se pregunta entonces por qué la justicia, o más bien la primera causa de todo lo que es justo, así lo exige, la respuesta será: porque la justicia así lo quiere. Pero, amigo mío, ¿podría la justicia dejar de ser justa? En absoluto, ya que entonces no podría haber justicia alguna.

En cambio, aquellos que dicen que todo cuanto

Dios hace lo hace porque es bueno en sí, éstos, digo, quizá piensen que no discrepan en nada de nosotros. Muy lejos de ello, puesto que éstos afirman que antes de Dios hay algo a lo que él estaría obligado o vinculado, a saber, una causa que tiene un deseo, porque esto es o será bueno y aquello, a su vez, justo.[75]

[7] Aquí surge, de nuevo, la cuestión, a saber, si, aunque todas las cosas fueran *ab aeterno* creadas u ordenadas y predeterminadas por Dios de forma distinta de como ahora son, si Dios, digo, todavía sería perfecto. A esto vale como respuesta, que, si la naturaleza hubiera sido creada de forma distinta de como ahora es, de ahí debería seguirse necesariamente —según la tesis de aquellos que atribuyen a Dios voluntad y entendimiento— que Dios habría tenido una voluntad y un entendimiento distintos de los que tiene, y que, de acuerdo con ellos, habría hecho una naturaleza distinta. De ahí que uno se ve en la necesidad de observar que Dios está ahora constituido de forma distinta a entonces y entonces de forma distinta a ahora, y que, por tanto, si afirmamos que ahora es perfectísimo, es necesario decir que él no lo era entonces, en el momento en que lo creó todo de otro modo. Pero, como todas estas cosas implican absurdos manifiestos, no pueden ser atribuidas de ningún modo a Dios, que ahora, antes y por toda la eternidad, es, ha sido y será inmutable.[76]

[8] Esto es demostrado, además, por nosotros a partir de la definición que hemos dado de la causa libre, la cual no consiste en poder hacer u omitir algo, sino únicamente en que no depende de otro. Por tanto, todo cuanto hace Dios, es hecho y producido por él como por la causa más libre. Por consiguiente, si hubiera hecho antes las cosas de forma distinta de como ahora son, debería seguirse que fue imperfecto en algún momento, lo cual, por tanto, es falso. En

efecto, dado que Dios es la causa primera de todas las cosas, debe haber en él algo por lo cual hace lo que hace y no deja de hacerlo. Porque nosotros decimos que la libertad no consiste en hacer o no hacer algo, y porque nosotros ya hemos probado que aquello que le hace hacer algo, no puede ser otra cosa que su propia perfección. De donde concluimos que, si no hubiera sido su perfección la que le hizo hacerlo, las cosas [illegible] que ahora son. Lo cual es lo mismo que si dijeramos: si Dios fuera imperfecto, las cosas serían ahora diferentes de como son.

[9] Baste con esto sobre el primer atributo. Ahora pasaremos al segundo, al que en Dios llamamos propio, y veremos lo que nos toca decir sobre ellos, y así hasta el fina.

CAPITULO V. *De la providencia de Dios*

[1] El segundo atributo, que nosotros llamamos propio (*proprium*), es la providencia. Para nosotros no es otra cosa que el conato, que encontramos en la naturaleza total y en las cosas particulares, y que tiende a mantener y conservar su propio ser. Pues es evidente que ninguna cosa podría tender, por su propia naturaleza, a su propia aniquilación, sino que, al contrario, cada cosa tiene en sí misma un conato de garantizar su propio estado y de mejorarlo[78].

[2] De acuerdo, pues, con esa definición nuestra, establecemos una providencia universal y otra particular. La universal es aquella por la cual cada cosa es producida y conservada, en cuanto es una parte de la naturaleza. La providencia particular es el conato que tiene cada cosa particular en orden a mantener su ser, en cuanto que no es considerada como una parte de la

naturaleza, sino como un todo. Lo cual se explica con el siguiente ejemplo. Todos los miembros del hombre tienen [illegible] provistos en cuanto que son partes del ser humano, y esto es la providencia universal. Y la particular es el conato que tiene cada miembro particular, como un todo, no como una parte del hombre, en orden a asegurar y mantener su propio bienestar[79].

CAPITULO VI. *De la predestinación de Dios*[80]

[1] Decimos que el tercer atributo es la predestinación divina.

1. Anteriormente hemos demostrado que Dios no puede dejar de hacer lo que hace, es decir, que lo ha creado todo tan perfectamente que no puede ser más perfecto.

2. Y, además, que ninguna cosa puede existir o ser entendida sin él.

[2] Ahora corresponde observar si hay en la naturaleza algunas cosas contingentes, es decir, si hay algunas cosas que pueden suceder o no suceder. Y además, si hay alguna cosa de la que no podamos preguntar por qué existe[81].

Ahora bien, que no hay ninguna cosa contingente lo demostramos así: aquello que no tiene una causa para existir, es imposible que exista, aquello que es contingente, no tiene ninguna causa, luego.

Lo primero está fuera de toda discusión. Lo segundo lo demostramos así: si algo, que es contingente, tiene una causa determinada y segura para existir, debe existir necesariamente; ahora bien, tanto si eso es contingente, como si es necesario, resulta contradictorio; luego.

[3] Quizá alguien diga que algo contingente no tiene una causa determinada y segura, sino contingen

te. Si así fuera, debería serlo o *in sensu diviso* o *in sensu composito*, a saber: o la existencia de la causa es contingente, pero no en cuanto causa, o lo contingente es que algo (que sin duda existiría necesariamente en la naturaleza) sea causa de que este algo contingente se produzca. Pero tanto esto como aquello es falso.

Por lo que concierne a lo primero, si este algo contingente es contingente porque su causa es contingente, también esta causa debe ser contingente, porque la causa que la ha producido también es contingente, y así al infinito. Y como hace un momento se ha demostrado que todo depende de una causa, también esta causa debería ser contingente, lo cual es abiertamente falso.

Respecto a lo segundo, si la causa no está más determinada a producir esto o aquello, es decir, a producir este algo o a dejar de producirlo, sería igualmente imposible que lo produjera o que dejara de producirlo, lo cual es directamente contradic- [illegible]

[4] En cuanto a la segunda observación antes formulada: si no hay en la naturaleza una cosa de la que no podamos preguntar por qué existe, nos corresponde investigar por qué causa existe algo; pues, si no existiera ella, sería imposible que existiera este algo.

Ahora bien, esta causa debemos buscarla o en la cosa o fuera de ella. Pero, si, después de esto se pregunta por la regla para llevar a cabo esta búsqueda, decimos que no parece que haya en absoluto necesidad de ninguna. Porque, si la existencia pertenece a la naturaleza de la cosa, es seguro que no debemos buscar la causa fuera de ella, pero, si no es así, debemos buscar siempre fuera de ella la causa. Ahora bien, como lo primero sólo pertenece a Dios, queda con ello probado (como ya antes habíamos hecho) que sólo Dios es la primera causa de todo.

[5] De donde resulta claro que esta y aquella voluntad del hombre (dado que la existencia de la [illegible] no pertenece a su esencia, también debe tener una causa externa por la cual es necesariamente causada. De cuyas [illegible] claro también por [illegible] que tiene. Debe [illegible] en este capítulo, [illegible] más claramente cuando, en la segunda parte, tratemos y hablemos de la libertad del hombre.[83]

[6] Otros replican a todo esto: ¿cómo es posible que Dios, que ha sido llamado el sumamente perfecto y la causa única, ordenador y provisor de todo, [illegible] que [illegible] se [illegible] en la naturaleza [illegible] desórdenes? ¿Por qué razón [illegible] al hombre [illegible] que [illegible] pecar.

[7] En primer lugar, no se puede afirmar [illegible] derecho que existe desorden en la naturaleza, porque [illegible] que [illegible] naturaleza para poder juzgar de ello. Dicha objeción procede más bien de esta ignorancia de que ellos han formado ideas universales, en virtud de las cuales piensan que las cosas particulares para ser perfectas deben [illegible] [illegible]

Afirman, pues, que esas ideas están en el entendimiento de Dios, como han dicho muchos seguidores de Platón, a saber, que esas ideas universales (como *racional*, *animal*, y similares) fueron creadas por Dios. Y los seguidores de Aristóteles, aunque dicen que esas cosas no son reales sino entes de razón, las han considerado durante largo tiempo como cosas. Pues han dicho claramente que la providencia divina no se extiende a los seres particulares, sino [illegible] generos. Por ejemplo, Dios no ha ejercido jamás su providencia sobre *Bucéfalo*, etc., pero sí sobre todo el género de *Caballo*. Ellos dicen también que Dios no tiene [illegible] de las cosas particulares perecederas, pero sí de las universales cuyas esencias son imperecederas. Nosotros, en cambio hemos [illegible]

siderado esto en ellos como ignorancia, ya que todas las cosas particulares y sólo ellas tienen causa, y no las generales, que no son nada.

Dios sólo es, pues, causa y proveedor de las cosas particulares, y, por tanto, si las cosas particulares deben concordar con otra naturaleza, no podrán concordar con la suya propia, y, por consiguiente, no son las que verdaderamente son. Por ejemplo, si Dios hubiera creado a todos los hombres como a Adán antes de la caída, entonces no hubiera creado más que a Adán y no a Pedro ni a Pablo. Ahora bien, la auténtica perfección de Dios consiste más bien en que les da a las cosas, de la menor a la mayor, su esencia o, mejor dicho, en que lo tiene todo perfecto en él[85].

[8] Por lo que respecta a la segunda observación, por qué Dios no ha creado a los hombres tales que no pecaran, basta decir que todo lo que se dice del pecado, tan sólo se dice en relación a nosotros, como cuando comparamos dos cosas entre sí o (una) bajo distintas perspectivas. Por ejemplo, si uno ha hecho un reloj para sonar e indicar las horas y ese artefacto está acorde con la intención del artífice, se dice que es bueno; y, si no, se dice que es malo, aunque el mismo también podría ser bueno, si su intención hubiera sido hacerlo trastocado y lograr que tocara fuera de tiempo.

[9] Concluimos, pues, diciendo que Pedro debe concordar necesariamente con la idea de Pedro y no con la idea de hombre; bien y mal o pecado no son otra cosa que entes de razón y, en modo alguno, unas cosas o algo que tiene existencia, como bien fácilmente mostraremos con más amplitud en lo sucesivo. Porque todas las obras que hay en la naturaleza, son perfectas[86].

CAPÍTULO VII *De los atributos que no pertenecen a Dios*[87]

[1] Ahora comenzaremos, pues, a hablar de aquellos *atributos* * que son comúnmente atribuidos a Dios y que, sin embargo, no le pertenecen realmente, así como de aquellos por los cuales se intenta, pero en vano, definir a Dios, y también de las leyes de la verdadera definición[88].

[2] Para hacerlo, no nos preocuparemos demasiado de las imágenes que los hombres tienen comúnmente de Dios, sino que tan sólo investigaremos qué es lo que los filósofos nos saben decir de él. Pues bien, éstos han definido a Dios como *un ser que existe por sí mismo, causa de todas las cosas, omnisciente, omnipotente, eterno, simple, inmutable, sumo bien, de infinita misericordia*, etc. Pero, antes de emprender este examen, veamos brevemente qué es ente en sí.

[3] En primer lugar, dicen que no se puede dar una auténtica o legítima *definición* de Dios, puesto que, según su opinión, no puede existir ninguna definición que no sea por el género y la diferencia, y como Dios no es una especie de algún género, no puede ser definido correcta o legítimamente.

---

* [illegible] atributos de que [illegible] infinitas sustancias, cada uno de los cuales debe ser infinitamente perfecto. De que esto debe ser necesariamente así [illegible] razón clara y distinta. Pero también es verdad que [illegible], hasta ahora sólo nos son conocidos por sí mismos dos: éstos son el pensamiento y la extensión. Además, todo lo que se atribuye comúnmente a Dios no son atributos [illegible] que pueden serle atribuidos o en relación al todo, es decir, a todos sus atributos, o en relación a un solo atributo. En relación al todo, por ejemplo, que es *uno, eterno, existente por sí mismo, infinito* [illegible] *omnisciente, sabio*, etc., que pertenecen al pensamiento; y que *es por doquier, que lo llena todo*, etc., los cuales pertenecen a la extensión.

[4] Por otra parte, dicen que Dios no puede ser definido, porque la definición debe presentar la cosa [illegible] mientras que de Dios no sabemos nada de forma positiva, sino sólo negativa. Por tanto, no se puede dar una definición legítima de Dios.

[5] Aun más, ellos dicen que Dios no puede jamás ser demostrado *a priori*, ya que él no tiene ninguna causa, sino tan sólo con probabilidad o a través de sus efectos.

Dado que con estas tesis reconocen suficientemente que tienen un conocimiento muy exiguo e insignificante de Dios, nos permitimos pasar ahora a examinar brevemente su definición.[90]

[6] En primer término, no vemos que nos ofrezcan aquí algunos atributos mediante los cuales sea conocida la cosa (Dios) en cuanto a lo que realmente es, sino sólo algunos propios, que sin duda pertenecen a una cosa, pero no aclaran jamás qué es. Pues aunque *existente por sí mismo, ser causa de todas las cosas, bien supremo, eterno e inmutable*, etc. sólo son propios de Dios, no podemos saber, sin embargo, mediante esos propios, que ser es ése, al que pertenecen esos propios, ni qué atributos tiene.[91]

[7] Ya será, pues, el momento de que examinemos las cosas que ellos atribuyen a Dios y que, sin embargo, *no le pertenecen*[*], como que es *omnisciente, misericordioso, sabio*, etc. Estas cosas, en efecto, son ciertos modos de la cosa pensante y no pueden de forma alguna ni existir ni ser entendidas sin la sustancia de la que son modos. De ahí que tampoco se le pueden atribuir a él, que es un ser que existe exclusivamente por sí mismo.[92]

[*] Entiéndase *a él* tomado en relación a todo lo que él es o a todos sus atributos: ver sobre ésto pág. 44.22ss.

[8] Finalmente, le llaman el *bien supremo*. Ahora bien, si por tal entienden algo distinto de lo que ya han dicho [illegible] de todas las cosas, o están embrollados en su propio [illegible] proviene de su ignorancia del bien y del mal, ya que piensan que es el hombre [illegible] Dios. [illegible] de su pecado [illegible] lo que acabamos de [illegible] que afirmar que el hombre también es causa de sí mismo. Pero [illegible] trataremos más adelante, de la libertad del hombre.[93]

[9] Será, pues, necesario que ahora desenredemos sus sofismas, con los que pretenden disfrazar de conocimiento de Dios su ignorancia.

Dicen, pues, en primer lugar, que una definición legítima debe constar de género y diferencia. Pues bien, aunque todos los lógicos lo admiten, no se de dónde lo sacan. Una cosa es cierta, si esto debe ser verdad, no se puede saber nada. Porque, si primero debemos conocer perfectamente una cosa mediante la definición que consta de género y diferencia, entonces no podremos jamás conocer perfectamente el género supremo, ya que no tiene sobre él ningún género. Así, pues, si no es conocido el género supremo, que es una causa del conocimiento de todas las otras cosas, menos pueden ser entendidas ni conocidas las demás cosas, que son explicadas por ese género.[94]

Pero, puesto que somos libres y no nos consideramos en absoluto vinculados a sus tesis, presentaremos otras leyes de la definición, conformes a la verdadera Lógica, es decir, según la división de la naturaleza que nosotros hacemos.

[10] Acabamos de ver que los atributos (o, como otros los llaman, sustancias) son cosas o, hablando con más propiedad, un ser que existe por sí mismo y que, por tanto, se da a conocer a sí mismo y se

demuestra por sí mismo. En cuanto a las otras cosas, vemos que no son sino modos de los atributos y que sin ellos no pueden existir ni ser conocidas.

En consecuencia, las definiciones deben ser de dos géneros o clases, a saber:

1. De los atributos de un ser que existe por sí mismo, y éstos no exigen ningún género o algo por lo cual sean mejor entendidos o explicados, porque, como son atributos de un ser que existe por sí mismo, también ellos deben ser conocidos por sí mismos.

2. De las cosas que no existen por sí mismas, sino tan sólo por los atributos, de los que son modos y por los cuales, como si fueran sus géneros, deben ser entendidos.[95]

Y esto es lo que se refiere a su doctrina de la definición.

[11] Por lo que respecta al otro tema, de que Dios no podría ser conocido por nosotros con un conocimiento adecuado, ya Descartes ha respondido eficazmente a ello en las respuestas a las objeciones relativas a este punto, p. 18.

[12] Y, en cuanto al tercer tema, de que Dios no podría ser demostrado *a priori*, ya hemos contestado anteriormente: puesto que Dios es causa de sí mismo, basta con que lo demostremos por sí mismo, y dicha prueba es más [illegible] que la *a posteriori*, la cual generalmente no se realiza sino a través de las causas externas.[96]

CAPITULO VIII. *De la naturaleza naturante*

Antes de pasar a otra cosa, dividiremos ahora brevemente toda la naturaleza, a saber, en naturaleza naturante y naturaleza naturada.[97]

Por naturaleza naturante entendemos un ser que

captamos clara y distintamente por sí mismo y sin tener que acudir a algo distinto de él, como todos los atributos que hemos descrito hasta aquí, y ese ser es Dios. También los tomistas han entendido por la misma a Dios; pero su naturaleza naturante era un ser (así lo llamaban) aparte de todas las sustancias.[98]

La naturaleza naturada debemos dividirla en dos: una universal y otra particular. La universal consta de todos los modos que dependen inmediatamente de Dios, de los que trataremos en el capítulo siguiente. La naturaleza particular consta de todas las cosas particulares que son causadas por los modos universales. De suerte que la naturaleza naturada necesita algunas sustancias para ser correctamente concebida.[99]

CAPITULO IX. *De la naturaleza naturada*

[1] Por lo que toca a la naturaleza naturada universal o a los modos o criaturas que dependen inmediatamente de Dios o son creados por él, no conocemos más que dos de ellos, a saber, el movimiento* en la materia y el entendimiento en la cosa pensante. Pues bien, nosotros decimos que éstos han existido desde toda la eternidad y permanecerán inmutables por toda la eternidad, una obra ciertamente tan grande como correspondía a la grandeza del artífice.

[2] Por lo que se refiere al movimiento, en particular, dado que pertenece más propiamente a la ciencia natural que a ésta —como, por ejemplo, que ha existido desde toda la eternidad y permanecerá

* NOTA. Lo que aquí se dice del movimiento en la materia, no está dicho en serio, porque el autor aún piensa hallar su causa [illegible] ya lo ha hecho *a posteriori*. No obstante es [illegible] dar muy bien aquí, porque nada se funda [illegible] de [illegible]

inmutable por toda la eternidad, que es infinito en su género, que ni existe por sí mismo ni puede ser concebido por sí mismo, sino únicamente por medio de la extensión—, de todo esto, digo, no trataremos aquí, sino que tan solo decimos que es un hijo, hechura o efecto inmediatamente creado por Dios.[103]

[3] En cuanto al entendimiento en la cosa pensante, es lo mismo que el primero, un hijo, hechura o efecto inmediato de Dios, también creado por él desde toda la eternidad y que permanece inmutable por toda la eternidad. Pero esta propiedad suya es [illegible] a saber, entendemos tan clara y distintamente en todos los tiempos. Y de él emana una infinita o perfectísima satisfacción inmutable, que no puede dejar de hacer lo que hace.[104]

Aunque lo que acabamos de decir, es suficientemente claro por sí mismo, aún lo demostraremos más claramente mas adelante, en el tratado de las afecciones del alma, y por eso no decimos aquí nada más de ello.

CAPÍTULO X *Qué es el bien y el mal*[105]

[1] Para decir, pues, brevemente qué es en sí mismo el bien y el mal, comenzaremos como sigue:

Algunas cosas están en nuestro entendimiento y no en la naturaleza, en cuyo caso son también una obra exclusivamente nuestra y sirven para entender distintamente las cosas. Entre ellas incluimos todas las relaciones que se refieren a cosas distintas, y a las que llamamos entes de razón.[106]

[2] La cuestión es, pues, si el bien y el mal se incluyen entre los entes de razón o entre los seres reales. Ahora bien, puesto que el bien y el mal no son otra cosa que relaciones, está fuera de duda que deben

ser colocados entre los entes de razón. Pues jamás se dice que algo es bueno, sino en relación a otro que no es tan bueno o no nos es tan útil como otra cosa. Y así, cuando uno dice que un hombre es malo, no lo dice sino en relación a otro que es mejor; o también, que una manzana es mala, sino en relación a otra que es buena o mejor. Pues de esta suerte imposible sería decirlo, si esto *mejor* o *bueno*, en relación al cual ella fue calificada de tal, no existiera.

[3] Así, pues, cuando se dice que esto es bueno, no es decir [illegible] la idea general que nosotros tenemos de tales cosas. Por consiguiente, como hemos dicho anteriormente, las cosas deben concordar con sus ideas particulares cuyo ser constituye una esencia perfecta, y no con la idea general, ya que entonces no existirían.[107]

[4] En cuanto a confirmar lo que acabamos de decir, la cosa para nosotros está clara. No obstante, a modo de conclusión de lo dicho, todavía añadiremos las siguientes pruebas:

Todas las cosas que hay en la naturaleza, son o cosas o acciones. Ahora bien, el bien y el mal no son cosas ni acciones. Luego [illegible] en la naturaleza.

En efecto, si el bien y el mal son cosas o acciones, deben tener sus definiciones. Ahora bien, el bien y el mal (por ejemplo, la bondad de Pedro y la maldad de Judas) no tienen una definición fuera de la esencia de Judas y de Pedro, ya que ella sólo existe en la naturaleza y a ellos no hay que definirlos fuera de su esencia. Por tanto, se sigue, como antes, que el bien y el mal no son cosas ni acciones que existen en la naturaleza.[108]

DEL HOMBRE Y DE CUANTO LE PERTENECE

Prefacio a la segunda parte

[1] Así como hemos tratado en la primera parte de Dios y de las cosas universales, así pasaremos ahora a tratar, en esta segunda parte, de las cosas particulares y limitadas. Pero no trataremos de todas ya que son innumerables, sino tan sólo de las que conciernen al hombre. Respecto a éstas, señalamos en primer lugar, qué es el hombre, en cuanto que consta de algunos modos comprendidos en los atributos que hemos hallado en Dios.

[2] Digo *de algunos modos* porque yo no entiendo en absoluto que el hombre, en cuanto consta de espíritu (alma) o cuerpo sea una *sustancia*. En efecto, al comienzo de este libro hemos probado:

1. Que ninguna sustancia puede tener comienzo.
2. Que una sustancia no puede producir otra.
3. Que no pueden, en fin, existir dos sustancias iguales.

Dado, pues, que el hombre no ha existido desde la eternidad, que es limitado e igual a muchos hombres no puede ser una sustancia [108]

[3] De ahí que todo cuanto tiene de pensamiento, no son más que propiedades del atributo pensante que le hemos atribuido a Dios. Y, por otra parte, todo cuanto tiene de figura, movimiento y otras cosas, lo son igualmente del otro atributo que fue aplicado a Dios [109]

[4] Y, por más que algunos, por el hecho de que la naturaleza del hombre no puede existir ni ser entendida sin esos atributos, que también nosotros admitimos que son sustancias, se empeñan en probar que es una sustancia, esto no tiene realmente otro fundamento que falsas suposiciones

Pues, dado que la naturaleza de la materia o del cuerpo ha existido antes que la figura de este cuerpo humano existiera, esa naturaleza no puede ser propia del cuerpo humano, puesto que está claro que, en el tiempo en que el hombre no existía, ella no ha podido pertenecer siempre a la naturaleza del hombre [110]

[5] Y, si ellos establecen, como una regla fundamental, que pertenece a la naturaleza de una cosa aquello sin lo cual la cosa no puede existir ni ser entendida, nosotros la negamos. Pues nosotros ya hemos demostrado que ninguna cosa puede existir ni ser concebida sin Dios. Es decir, Dios debe existir y ser entendido antes de que estas cosas particulares sean entendidas. Hemos demostrado también que los géneros no pertenecen a la naturaleza de la definición, sino que aquellas cosas que no pueden existir sin otras, tampoco pueden ser entendidas sin ellas

Si esto es así, ¿qué regla establecen [illegible] para poder saber, con su ayuda, qué pertenece a la naturaleza de una cosa?

La regla es, pues, ésta: pertenece a la naturaleza de una cosa aquello sin lo cual la cosa no puede existir ni ser entendida. Pero no solo esto, sino de tal suerte que la proposición sea siempre convertible, a saber que el predicado no puede existir ni ser concebido sin la cosa [111]

De estos modos de los que consta el hombre* comenzaremos, pues, a tratar ahora, al comienzo de el siguiente capítulo

---

* [illegible] sustancial o del pensamiento sustancial. No de la extensión. Luego [illegible]

[illegible] particular, sino tan [illegible] llegan a la existencia [illegible]

[illegible] y cada una de las cosas par[illegible] llegan a ser tales mediante el [illegible] todos los modos que existen en la extensión y que llam[illegible]

8. La diversidad de estos surge únicamente mediante aquella proporción de movimiento y reposo, en virtud de la cual [illegible]

9. Así, pues, por esta proporción de movimiento y reposo [illegible] también a la existencia este nuestro cuerpo, y de él consiste, [illegible] las demás cosas, debe existir en la cosa [illegible] idea, etc. y así surge) también el alma [illegible]

10. Este nuestro cuerpo [illegible] nuestros. Mas por ello decaía o dejó de darse también una idea [illegible] aunque en modo alguno la misma, ya que el actual se halla [illegible] ni proporción de movimiento y reposo

CAPÍTULO I *De la opinión, la fe y el saber* [18]

[1] Para comenzar, pues, a hablar de los *modos** de que consta el hombre, diremos: 1) cuáles son; 2) sus efectos; 3) su causa. [19]

Respecto al *primer punto*, comencemos por aquellos que primero nos son conocidos, a saber, algunos conceptos o la conciencia del conocimiento de nosotros mismos y de las cosas que están fuera de nosotros. [20]

[2] Estos conceptos los obtenemos, pues.

1. O simplemente *por fe**, la cual fe surge o de la experiencia o de oídas.

---

11 Para causar, pues, en el pensamiento sustancial, una idea, conocimiento, modo de pensamiento, tal como es la nuestra actual, se requiere no un cuerpo cualquiera (entonces sería conocido de otra distinta de como lo es), sino un cuerpo tal que esté en esta precisa proporción de movimiento y reposo, y [illegible] Pues cual es el cuerpo, tal es el alma, idéntica [illegible]

[illegible] cuerpo tiene y mantiene esa propor[illegible] de 1 a 3, el alma y el cuerpo estarán igual [illegible]

3 Este cambio nuevo, surgido de otros cuerpos que [illegible] sobre nosotros, no puede escapar tan que el alma, que cambia continuamente con él, lo perciba. Y este cambio es propiamente lo [illegible] llamamos sensación. [21]

4 [illegible] otros cuerpos actúan sobre el nuestro [illegible] violenta[illegible]mente, que no puede mantenerse la propor[illegible] [illegible] ha podido hacerse a sí misma eterna [illegible]

* [illegible] por primera vez, en la pág. 67 (=II,2 §1.2 [illegible] opinión, como lo es en realidad

2. O los adquirimos también por una fe verdadera,

3. O los tenemos por una comprensión clara y distinta. [24]

El primero está generalmente sujeto a error; el segundo y el tercero, aunque difieren el uno del otro, no pueden propiamente errar. [25]

[3] Mas, para entender mas claramente todo esto, pondremos un ejemplo, tomado de la regla de tres y que es el siguiente:

Alguno sólo ha oído decir que, en la regla de tres, si uno multiplica el segundo número por el tercero y después lo divide por el primero, halla entonces un cuarto número que tiene con el tercero una proporción igual a la del segundo con el primero. Y sin objetar que quien le expuso eso, pudo mentir, realizó sus operaciones en pleno acuerdo con ello, pese a no haber tenido de la regla de tres más conocimiento que el ciego de los colores. De ahí que, de todo cuanto pudo habérsele dicho, ha parloteado como el papagayo de aquello que uno le ha enseñado.

Un segundo, que es de comprensión más rápida, no se deja engatusar con dichos, sino que los somete a prueba en algunos cálculos particulares y, si los encuentra acordes con ellos, les da crédito. No obstante, con razón hemos dicho que también éste está sujeto a error. Pues, ¿cómo puede estar él seguro de que la experiencia de algunos particulares puede servirle de regla para todos?

Un tercero, no contentándose ni con el testimonio, porque puede engañar, ni con la experiencia de algunos particulares, porque es imposible que constituya una regla, interroga a la verdadera razón, la cual bien utilizada, no ha engañado jamás. Entonces, ésta le dice que, en virtud de la propiedad de la proporcionalidad entre esos números, eso es así y no pudo ser ni resultar de otro modo.

Un cuarto, en cambio, que tiene un conocimiento

más claro, no necesita ni el testimonio, ni la experiencia, ni el arte de razonar, sino que él ve al instante, con su intuición, la proporcionalidad y todos los cálculos.[23]

CAPITULO II. *Qué es opinión, fe y conocimiento claro*

[1] Pasaremos ahora a tratar de *los efectos* de diferentes conocimientos, de que hemos hablado en el capítulo precedente. Y, como de paso, decimos de nuevo qué es opinión, fe y conocimiento claro.[124]

[2] A la *opinión* la llamamos así, porque está sujeta a error y no tiene lugar jamás en algo de lo que estemos ciertos, sino más bien cuando se habla de conjeturar e imaginar.

Llamamos *fe* al segundo, porque las cosas que sólo captamos por la razón, no son vistas por nosotros, sino que tan sólo nos son conocidas mediante convicciones en el entendimiento, de que esto debe ser así y no de otro modo.

Llamamos, en cambio, *conocimiento claro* a aquel que no se adquiere mediante convicciones de la razón, sino mediante un sentimiento y un gozo de la cosa misma, y supera con mucho a los demás.[125]

[3] Una vez dicho esto, pasemos ahora a sus efectos. A este respecto, decimos que del primero proceden todas las pasiones, que luchan contra la recta razón; del segundo los buenos deseos; y del tercero el amor verdadero y sincero, con todos sus [illegible].

[4] Por tanto, nosotros ponemos como causa próxima de las pasiones, en el alma, el conocimiento. Pues consideramos absolutamente imposible que, si alguien no concibe ni conoce según los principios y

modos precedentes, pueda ser movido al amor o al deseo o a algún otro modo de querer.[1]

CAPITULO III. *Origen de las pasiones. Pasiones de la opinión*

[1] Veamos, pues, ahora, cómo, de acuerdo con lo que acabamos de decir, las pasiones tienen su origen en la opinión. Y para hacerlo correcta e inteligiblemente, propondremos algunas de ellas en particular y mostraremos en ellas, como en ejemplos, lo que decimos.[128]

[2] Sea, pues, la *admiración* la primera que se [illegible] modo. En efecto, como él saca de algunos particulares una *conclusión general*,[1] se queda [illegible] dio, cuando ve algo que va contra esta conclusión [illegible] que la tienen larga. Así, también, se dice de un

1* No es correcto entender que la admiración deba [illegible] precedida de una conclusión formal, puesto que también se [illegible] ella, por ejemplo, cuando nosotros en silencio opinamos que la cosa es así y no de forma distinta a como solemos verla, otra entenderla, etc.

Por ejemplo, cuando Aristóteles dice: *el perro es un animal que ladra* [illegible] alguna vez ladrar a otro animal, el campesino, que no había sacado ninguna conclusión, quedaría tan admirado como Aristóteles [illegible] que había sacado la conclusión.

Además, cuando llegamos a descubrir algo en que nunca [illegible] mos pensado anteriormente, no sucede, sin embargo, tal cosa: o bien lo hemos conocido, en todo o en parte, anteriormente, por [illegible]

campesino, que se había metido en la cabeza que fuera de sus campos no existían más, que, habiéndose desaparecido un buen día una vaca y viéndose obligado a ir a buscarla muy lejos, se quedó muy admirado de que fuera de sus pequeños campos existiera tan gran cantidad de otros campos.

[3] Y a buen seguro que esto también tiene que tener lugar en muchos filósofos, que se han creído que [illegible] tierra y [illegible] no existe ningún otro [illegible] que [illegible] observan.

En cambio, no [illegible] admiración en aquel que saca conclusiones correctas. [illegible]

[4] La segunda será *el amor*. Dado que éste surge o de conceptos verdaderos o de las opiniones o, en fin, del simple testimonio, veremos, en primer lugar, cómo surge de las opiniones y después de los conceptos (ya que el primero tiende a nuestra perdición y el segundo a nuestra salvación suprema) y después del tercero. [illegible]

[5] Respecto al primero, es tal que cuantas veces alguien ve algo bueno, se siente siempre inclinado a unirse a ello y, por el bien que en ello observa, lo escoge como lo mejor, ya que fuera de él no conoce nada mejor ni más apetecible. Sin embargo, cuando viene a suceder, como es muy frecuente en este caso, que conozca algo mejor que lo conocido, torna al instante su amor del primer objeto al segundo. Lo cual haremos ver más claramente en el tratado de la libertad del hombre.[131]

[6] En cuanto al amor por conceptos verdaderos, como no es éste el lugar para hablar de él, lo pasaremos aquí por alto, y hablaremos del tercero y último, a saber, del amor que surge del simple testimonio. [illegible]

[7] Este lo vislumbramos en los niños hacia sus padres. Ya que, por el solo hecho de que el padre diga que esto o aquello es bueno, o sin saber nada más al respecto, se sienten inclinados hacia ello. Lo cual no es el que vemos en quienes pierden la vida por el amor a la patria, y en aquellos que, con sólo oír algo llegan a enamorarse de ello.[133]

[8] *El odio*, por su parte, al ser justo lo contrario del amor, surge del error que procede de la opinión. En efecto, si alguien ha llegado a la conclusión de que una cosa es buena y otro viene a causar algún daño a la misma, surge el odio en él contra quien lo hizo. Y el odio jamás hubiera surgido, si él conociera el verdadero bien, como diremos más adelante. Ya que todo cuanto existe o se piensa, en comparación con el verdadero bien, no es más que la miseria misma. ¿No es, entonces, tan mísero amante más digno de compasión que de odio?

Finalmente, el odio surge también del simple testimonio, como lo vemos en los turcos contra los judíos y cristianos, en los judíos contra turcos y cristianos, en los cristianos contra judíos y turcos, etc. ¡Cuán ignorante es, en efecto, la gran masa de todos ésos acerca de la religión y las costumbres de los otros![134]

[9] *El deseo* *, ya consista, como algunos quieren, en las ganas o apetencia [illegible] carece, o, como quieren otros, en conservar las cosas de que ya disfrutamos, es cierto que no puede llegar a encontrarse sino bajo la apariencia del bien.

[10] Está claro, pues, que el deseo, igual que el amor de que se acaba de hablar, surge del primer

---

9* La primera definición es la mejor, porque [illegible] disfrutada, el deseo cesa. P[illegible] nos sirve a conservar [illegible] cosa amada.

modo de conocimiento. Si alguien, en efecto, ha oído que una cosa es buena, siente ganas y apetencia de ella, como se ve en un enfermo que, con sólo oír decir a un médico que tal o cual remedio es bueno para su enfermedad, al instante se siente atraído por él.

El [illegible] experiencia, como se ve en la práctica de los médicos que, habiendo comprobado algunas veces que un remedio es bueno, han solido tenerlo como cosa infalible.[15]

[11] Todo lo que hemos dicho de estas pasiones se puede aplicar a todas las demás como es claro para cualquiera. Y como a continuación comenzaremos a [illegible] para nosotros [illegible] de estas pasiones, no diremos más sobre ellas por ahora y lo dejaremos aquí.

CAPÍTULO IV. *Qué procede de la fe y del bien y del mal en el hombre.*[16]

[1] Dado que hemos probado, en el capítulo precedente, cómo las pasiones surgen del error de la opinión, veamos ahora los efectos de los otros dos modos de conocimiento: y, en primer lugar, de aquel que hemos llamado *verdadera fe*.*

---

* La fe es un asentimiento firme, fundado en razones, por el cual estoy convencido en mi entendimiento de que la cosa es [illegible] verdaderamente y fuera de mi entendimiento tal como yo estoy convencido de ella en mi entendimiento.

Digo *un asentimiento firme, fundado en razones*, para distinguirla [illegible] que siempre [illegible] error [illegible] que no consiste en una convicción fundada en razones sino en una unión inmediata con la cosa misma.

Digo que la cosa es verdaderamente y tal fuera de mi entendi[illegible] en esto, ya que, de lo contrario, no se distinguiría de la opinión; *tal*, porque ella sólo me puede decir qué le corresponde ser a la cosa, y [illegible] del saber; *fuera*, porque nos hace disfrutar intelectualmente, no de [illegible] que está en nosotros, sino de lo que está fuera de nosotros.[17]

[2] Esta nos muestra sin duda qué le corresponde ser a la cosa, pero no qué es en realidad. Y [illegible] es el motivo por el cual la fe no nos hace unir con la cosa creída. Digo, pues, que ella nos dice qué le corresponde ser a la cosa, y no qué es. Entre lo uno y lo otro existe una gran diferencia.

En efecto, como hemos dicho en nuestro ejemplo de la regla de tres, si uno puede hablar, en virtud de la proporcionalidad, un cuarto número que es al tercero como el segundo al primero, también puede, haciendo divisiones y multiplicaciones, decir que los cuatro números son proporcionales. Aunque esto es así, no puede menos de hablar de ello como de una cosa que le es exterior. En cambio, si él llega a contemplar la proporcionalidad tal como hemos mostrado en el cuarto ejemplo, entonces dice con verdad que la cosa es tal, porque ella está en él y no fuera de él. Esto acerca del primero.

[3] El segundo efecto de la verdadera fe es que nos conduce a un conocimiento claro, mediante el cual amamos a Dios y, además, nos hace captar intelectualmente las cosas que no están en nosotros, sino fuera de nosotros.

[4] El tercer efecto es que nos proporciona [illegible] conocimiento del bien y del mal. [illegible] sujetas a grandes males [illegible] ahora con [illegible] la de [illegible]

Para hacer [illegible] saber cuáles decimos [illegible] cuáles se secan.

Pero antes de [illegible] que es el bien y el mal [illegible]

[5] Hemos dicho anteriormente que [illegible] cosas están sometidas a la necesidad [illegible]

[2] Algunos objetos son perecederos en sí mismos; otros son imperecederos por su causa, pero hay un tercero que es eterno e imperecedero exclusivamente por su propia fuerza y potencia.

Perecederos son todas las cosas particulares, que no han existido desde todo tiempo o que han recibido un comienzo.

[illegible] son todos los modos que se [illegible], según hemos dicho, causa de los modos particulares.

[illegible] tercero es [illegible] que nosotros consideramos como mismo, la Verdad.[illegible]

[3] El amor nace, pues, de concepto [illegible] de conocimiento que tenemos de una cosa. Y cuanto mayor y más excelente se demuestre que es la cosa, tanto mayor también es en nosotros el amor.

[4] El poder de librarnos del amor surge de dos modos: o por el conocimiento de una cosa mejor o por la experiencia de que la cosa amada, que antes fue tenida por grande y excelente, lleva consigo mucha desventura y desgracia.[148]

[5] El amor es de tal naturaleza que jamás [illegible] [illegible] lo hacemos con la admiración [illegible] otras pasiones) liberamos de él. Y ello por dos razones [illegible] porque es necesario que no nos libremos de él.

Imposible, porque él no depende de nosotros sino [illegible] sólo del bien y utilidad que descubrimos en el [illegible]. Ya que si no, no seríamos amar nada, sería necesario que antes [illegible] no conoceríamos nada. Lo cual no depende de nuestra libertad porque, si no conocíamos [illegible] también seríamos nada.

Necesario no librarnos de él, ya que, dada la debilidad de nuestra naturaleza, no podríamos existir si [illegible] que estamos unidos y fortalecidos.[illegible]

[6] De esos tres tipos de objetos, ¿cuáles debemos, por tanto, escoger y rechazar?

En cuanto a los objetos *perecederos* (ya que, como hemos dicho, debido a la debilidad de nuestra naturaleza, necesariamente debemos amar algo y unirnos con ello para existir), es cierto que no podemos en absoluto ser fortalecidos en nuestra naturaleza [illegible] diante el amor y la unión con las cosas perecederas, dado que ellas mismas son débiles y un cojo no puede [illegible].

Y no sólo no nos ayudan, sino que incluso nos perjudican. Hemos dicho, en efecto, que el amor es una unión con el objeto que nuestro entendimiento es una ser excelente [illegible] mucho. Y por [illegible] por la cual el amante y el amado llegan a ser una misma cosa o a formar juntos un todo. Y, por tanto, es sin duda miserable aquel que se une con una cosa perecedera. Pues, como ésta está fuera de su poder y sujeta a muchos azares, es imposible que, si ella llega a sufrir, pueda él librarse de ello.[149]

Nuestra conclusión es, pues, la siguiente: Si quienes aman las cosas perecederas, que aún tienen algún ser, son tan miserables, ¡cuánto no lo serán quienes aman los honores, las riquezas y los placeres, que no tienen en absoluto esencia alguna.[150]

[7] Baste con lo dicho para demostrar cómo la razón nos enseña a alejarnos de cosas tan perecederas. Ya que, por lo que ahora hemos dicho, está claramente desvelado el veneno y el mal que está metido y escondido en el amor a esas cosas. Pero aún lo vemos de forma incomparablemente más clara, si advertimos de qué bien tan magnífico y excelente somos separados a causa del gozo de ellas.

[8] Más arriba hemos dicho que las cosas que son perecederas, están fuera de nuestro poder. Que se nos comprenda bien: no queremos decir que seamos una causa libre, que no depende de otra alguna. Cuando

decimos que algunas cosas están en nuestro poder y otras no, por las que están en nuestro poder entendemos más bien aquellas que efectuamos mediante o junto con el orden de la naturaleza, de la que nosotros somos una parte. Por aquellas que no están en nuestro poder, aquellas que, por lo mismo que están fuera de nosotros, no están sometidas a ningún cambio por nuestra parte, ya que están muy alejadas de nuestra esencia efectiva, tal como está constituida por la naturaleza.[150]

[9] Prosiguiendo, pues, pasaremos ahora a la segunda clase de cosas, aquellas que, aunque existen y nos son *comprensibles*, no son, sin embargo, por su propia fuerza.

Si llevamos a cabo una pequeña investigación sobre estas, comprobaremos, ante todo, que no son más que simples modos, que dependen inmediatamente de Dios. Y, como la naturaleza de éstos es tal, no pueden ser concebidos por nosotros, a menos que tengamos a la vez un concepto de Dios, en cuya, por ser perfecta, idea desaparecerá necesariamente nuestro amor. Por decirlo en una palabra, nos será imposible que, si empleamos bien nuestro entendimiento, podamos dejar de amar a Dios.

[10] Las razones de esto son claras. En primer lugar, que experimentamos que tan sólo Dios existe por sí, mientras que todas las otras cosas no son seres, sino más bien modos. Y dado que los modos no pueden ser correctamente entendidos sin el ser del que dependen inmediatamente, y que hemos demostrado anteriormente que, si amamos algo y llegamos a conocer una cosa nueva que es aquello que amamos, nos entregamos siempre inmediatamente a ella y olvidamos la anterior, se sigue, sin discusión, aquello que, si llegamos a conocer a Dios, que contiene en sí solo toda la perfección, necesariamente debemos amarlo.

[11] En segundo lugar, si empleamos bien nuestra razón en el conocimiento de las cosas, las debemos conocer en sus causas. Ahora bien, dado que Dios es causa primera de todas las otras cosas, el conocimiento de Dios está, por su propia naturaleza, antes del conocimiento de las otras cosas. Por lo que, en consecuencia, todas estas deberán derivarse de su conocimiento, de la causa primera.

Y el amor verdadero nace siempre de cómo conocemos que una cosa es magnífica y buena, aquello que otra cosa podría, por amor, seguirse de ahí, sólo que no pueda seguirse sobre nada con más perfección que sobre nuestro Dios. Pues, si es el más magnífico y también el más bien perfecto.

[12] Ahora vemos, pues, cómo hacemos fuerte el amor y cómo también cómo hacer reposar *únicamente en Dios*.

Cuanto nos queda aún por decir del amor, procuraremos decirlo, cuando tratemos del último modo de conocimiento. A continuación, investigaremos, como hemos prometido antes, qué pasiones tenemos que aceptar y cuáles que rechazar.

CAPÍTULO VI *Del odio*

[1] El odio es una inclinación a desechar de nosotros algo que nos ha causado algún mal.

Por eso, es el momento de señalar que nosotros solemos realizar nuestras acciones de dos modos, a saber, o con pasiones o sin ellas. Con pasiones, como se ve de ordinario en los señores contra sus criados que han hecho algo mal, lo cual no sucede por lo general sin cólera. Sin pasiones, como se dice de Sócrates, que, cuando se veía forzado a castigar a su siervo para corregirlo, nunca lo hizo cuando sentía que su ánimo estaba excitado contra ese siervo.

[2] Puesto que ahora vemos que nuestras obras son ejecutadas por nosotros con o sin pasiones, pensamos que está claro que aquellas cosas, que nos estorban o nos han estorbado, pueden ser eliminadas, si es necesario, sin turbación por nuestra parte. Porque, ¿qué es mejor, que huyamos de las cosas con aversión y odio o que las soportemos con la fuerza de las razones y sin perturbación del ánimo, ya que estimamos que esto es posible?

En primer lugar, es seguro que, si hacemos sin pasiones lo que nos corresponde hacer, no puede resultar de ahí ningún mal. Y, como entre bien y mal no hay término medio, vemos que, así como es malo obrar con pasiones, debe ser bueno obrar sin ellas.

[3] Examinemos, en cambio, un poco más si implica algún mal el huir de las cosas con odio y aversión.

Por lo que toca al odio que procede de las opiniones, es seguro que no debe tener lugar en nosotros, puesto que sabemos que una misma cosa puede ser, en un momento, buena para nosotros y, en otro, mala, como sucede siempre con las hierbas medicinales.[153]

Lo cual se reduce, finalmente, a esto: si el odio nace únicamente de la opinión y no también del razonamiento verdadero. Ahora bien, para examinarlo correctamente, nos parece oportuno explicar claramente qué es el odio y distinguirlo bien de la aversión.

[4] Digo, pues, que el odio es una turbación del alma contra alguien que nos ha hecho mal voluntaria y conscientemente. La aversión, en cambio, es la perturbación que surge en nosotros contra una cosa a causa de la molestia o el dolor que pensamos que ella nos pertenece por naturaleza. Digo por naturaleza, porque, si no suponemos esto, no sentimos aversión hacia ella, aunque hayamos recibido de ella

alguna molestia o dolor, ya que, por el contrario, tenemos que esperar de ella alguna utilidad. Y así, si alguien se ha herido con una piedra o un cuchillo, no por eso siente aversión alguna hacia ellos.[154]

[5] Hechas estas observaciones, veamos ya brevemente los efectos de ambos. Del odio proviene la tristeza, y, si el odio es grande, produce la ira, la cual no sólo trata, como el odio, de huir de la cosa odiada, sino también de destruirla, en cuanto le es factible. De este gran odio procede también la envidia.[155]

De la aversión, en cambio, proviene alguna tristeza, porque intentamos privarnos de algo que, por ser real, debe tener siempre también su esencia y perfección.

[6] Por lo ahora dicho se puede entender claramente que, si usamos estrictamente nuestra razón, no podemos tener ningún odio ni aversión hacia cosa alguna, ya que, de hacerlo así, nos privamos de la perfección que existe en todas las cosas. Y así, como nos ordena la razón, conservando siempre amar a los demás, no tener absolutamente ningún odio contra alguien, puesto que, si queremos algo de cuanto existe en la naturaleza, siempre lo debemos conservar en mejor o para nosotros o para la cosa misma.

[7] Y dado que un hombre perfecto es para nosotros lo que conocemos de cuanto tenemos presente o antepuesto, también es de mucho mejor, para nosotros y para cada hombre en particular, que tratemos en todo tiempo de educarlos para que alcancen el estado de las perfecto. Pues sólo así podemos nosotros recibir de ellos el mayor fruto y ellos de nosotros.

El medio para ello es tomar incesantemente a los hombres tal como nuestra buena conciencia no deja de enseñarnos y amonestarnos, ya que ella jamás nos incita a nuestra perdición, sino siempre a nuestra salvación.[156]

[8] A modo de conclusión, decimos que el odio y la aversión contienen en sí tantas imperfecciones como, por contra, contiene el amor perfecciones. Este, en efecto, produce siempre alegría, fortalecimiento y crecimiento, que es la perfección, mientras que el odio, a través, siempre conduce a la destrucción, a debilitamiento y a la aniquilación, que es la imperfección misma.

CAPÍTULO VII *De la alegría y la tristeza*

[1] Una vez visto cómo el odio y la admiración son de tal naturaleza que podemos decir sin reparos que jamás pueden tener lugar en aquellos que usan su entendimiento y a ello corresponde, seguiremos con el mismo método y hablaremos de otras pasiones. Comenzaremos, pues, por el *deseo* y la *alegría*.

Puesto que estos surgen de las mismas causas que el amor, no tenemos que decir de ellos otra cosa sino que es decir nos recordar y hacer a la memoria lo que dijimos en otro momento. Por eso los dejamos de momento.

[2] A éstos añadiremos la *tristeza*, de la cual diremos que surge de la opinión y del error que de ella deriva, ya que proviene, en realidad, de la pérdida de algún bien.

En efecto, anteriormente hemos dicho que todo cuanto hacemos debe tender al progreso y a la perfeccionamiento. Ahora bien, es cosa cierta que mientras estamos tristes, nos hacemos a nosotros mismos incapaces de conseguirlo. Por eso, es necesario que nos tomemos de esta [illegible] por sanar con los medios de recuperar la cosa perdida, en cuanto esté en nuestro poder. Y, si no podemos, es necesario, en todo caso, que la desterremos a fin de no caer en todas las miserias que la tristeza trae necesaria

mente consigo. Y ambas cosas (debemos hacerlas) con alegría, ya que es de locos querer recuperar y mejorar un bien perdido deseando y fomentando nosotros mismos un mal.

[3] Finalmente, quien usa correctamente su entendimiento, debe necesariamente conocer perfectamente a Dios. Ahora bien, Dios es, como hemos probado, el sumo bien y todo bien. De ahí se sigue, sin discusión, que quien usa correctamente su entendimiento no puede caer en tristeza alguna. Pero como Dios es el bien que es todo bien y en el que reside la plenitud de toda alegría y satisfacción. Pues, como antes se ha dicho, la tristeza nace de la opinión y de la ignorancia.

CAPÍTULO VIII. *Del aprecio y el desprecio, etc.*

[1] A continuación, hablaremos del aprecio y del desprecio, la pobreza, la humildad, la soberbia, la falsa humildad. A fin de distinguir en ellas el bien y el mal con precisión, las examinaremos por pasos.

[2] El *aprecio* y el *desprecio* sólo se dan respecto a algo grande o pequeño, como cuando conocemos una cosa que es grande o pequeña, en nosotros o fuera de nosotros.

[3] El *orgullo* no se extiende fuera de nosotros y sólo se aplica a uno que valora exactamente su perfección, sin guiarse por la pasión ni por la estima de sí mismo.

[4] La *humildad* se da cuando alguien conoce su imperfección, sin dejarse llevar por el desprecio de sí mismo. [illegible] se extiende fuera del hombre [illegible]

[5] La *soberbia* se da cuando alguien llega a
que parece [illegible] una perfección que no se [illegible]

[6] La *falsa humildad* se da cuando alguien se atribuye a sí mismo una imperfección que no le pertenece. No hacen [illegible] los hipócritas, que, para engañar a otros, se menosprecian sin creerlo, sino de aquellos que creen que las imperfecciones que se atribuyen, son reales.[160]

[7] Una vez hechas estas observaciones, va aparecer [illegible] cuál es *bien o mal* en cada una de estas pasiones.

Por lo que concierne al *orgullo* y a la *humildad*, dan a conocer su propia excelencia, pues, [illegible] quienes las posee, conoce exactamente su perfección e imperfección. Y ese conocimiento es, según nos lo enseña la razón, el medio principal por el que llegamos a nuestra perfección. Ya que, si conocemos exactamente [illegible] perfección, vemos claramente [illegible] que tenemos que hacer para alcanzar [illegible]. Y a través [illegible] conocemos nuestra [illegible] imperfección, vemos lo que nos toca evitar.

[8] Por lo que respecta a la *soberbia* y a la *falsa humildad* tan bien se [illegible] nos da a conocer que nacen de ciertas opiniones. Pues nosotros decíamos que aquella se aplica a aquel que se atribuye a sí mismo una perfección que no le pertenece. Y la falsa humildad es justamente lo contrario.

[9] Por lo dicho aparece que, así como el *orgullo* y la *verdadera humildad* son buenos y saludables por el contrario, la *soberbia* y la *falsa humildad* son malas y perniciosas. Aquellas, en efecto, no sólo [illegible] las poseemos [illegible] escala muy buena, sino que son el recto camino por el que nosotros nos elevamos a nuestra suprema salvación. Estas, en cambio, no solo no nos llevan a nuestra perfección, sino que nos

arrastran a nuestra total perdición. La *falsa humildad* es la que nos impide hacer lo que, de otro modo, deberíamos hacer para hacernos perfectos, como vemos en los escépticos: por negar que el hombre pueda poseer alguna verdad, se privan a sí mismos de ella mediante esa negación. La *soberbia* es la que nos hace emprender [illegible] directamente a [illegible] nuestra perdición, como se ve en todos aquellos que han creído y creen estar admirablemente con Dios, por lo cual, no temiendo peligro alguno y confiados en todo, desafían al agua y al fuego [illegible] van a parar así a la muerte más [illegible].

[10] Respecto al *aprecio y al desprecio* no hay más que decir, sino recordar bien lo que anteriormente hemos dicho acerca del amor.[161]

CAPÍTULO IX *De la esperanza, el temor [illegible]*

[1] Ahora comenzaremos a hablar de la esperanza y del temor, de la seguridad, de la desesperación y de la fluctuación, de la valentía, la audacia y la emulación, de la pusilanimidad y del miedo. Las abordaremos, como venimos haciendo, una por una y después mostraremos cuáles nos son perjudiciales y cuáles beneficiosas.

Lo podemos hacer muy fácilmente, si atendemos a los conceptos que podemos tener de una cosa que es futura, ya sea buena ya sea mala.[162]

[2] Los conceptos que tenemos respecto a una cosa misma, son: o que la cosa es considerada por nosotros como contingente, es decir, que puede suceder o no suceder, o que debe suceder necesariamente. Y con respecto al concepto: que él (quien lo tiene) deba hacer algo o bien para favorecer que suceda o para impedirlo.[163]

[3] De estos conceptos se derivan todas estas pasiones como sigue

Si concebimos que una cosa futura es buena y que puede acaecer, el alma recibe con ello una forma que llamamos *esperanza*, la cual no es sino una especie de alegría, aunque mezclada con cierta tristeza. Y, a la inversa, si juzgamos que la cosa futura es mala, nace en nuestra alma la forma que llamamos *temor*.

Por otra parte, cuando concebimos que la cosa es buena y que sucederá necesariamente, se produce en el alma esa tranquilidad que denominamos *seguridad*, y que es otra alegría, no mezclada con tristeza como en la esperanza. Por el contrario, si concebimos que la cosa es mala y que sucederá necesariamente, nace en el alma la *desesperación*, que no es otra cosa que cierta especie de tristeza.

[4] Hasta aquí hemos hablado de las pasiones comprendidas en este capítulo y hemos dado su definición en sentido afirmativo, y así hemos dicho qué es cada una de ellas. También las podemos definir al revés, de forma negativa, como sigue. Esperamos que el mal no suceda y tememos que el bien no suceda; estamos seguros de que el mal no sucederá y desesperamos de que el bien no suceda.

[5] Una vez dicho esto acerca de las pasiones, en cuanto que nacen de los conceptos que se refieren a la cosa misma, tenemos que hablar ahora de aquellas que nacen de los conceptos que se refieren a aquel que concibe la cosa. Son las siguientes:

Si debemos hacer algo para producir una cosa y no tomamos ninguna decisión sobre ello, el alma recibe una forma que denominamos *fluctuación*. En cambio, si una vez que se ha tomado el examen se ha realizado la cosa y es factible, entonces se llamará *audacia*; y, si la cosa es difícil de realizar, entonces se llamará *valor* o *valentía*. Pero, si uno decide hacer una cosa porque otro, que

la ha hecho antes, ha tenido éxito, llamamos a eso *imitación*.

Si alguno sabe qué decisión tomar para favorecer una cosa buena o para impedir una mala, y, sin embargo, no lo hace, esto se llama *pusilanimidad*; y, si ésta es muy grande, se llama *miedo*. Finalmente, los *celos* son una inquietud por poder disfrutar y conservar uno solo algo que se posee actualmente.[104]

[6] Puesto que sabemos de dónde nacen estas pasiones, nos resultará muy fácil probar cuáles son buenas y cuáles malas.

Por lo que respecta a la esperanza, el temor, la seguridad, la desesperación y los celos, es cierto que nacen de una mala opinión. Ya que todos hemos decidido, todas las cosas tienen las causas necesarias y deben suceder necesariamente, y no pueden suceder.

Y, aunque la *seguridad* y la *desesperación*, parecen tener lugar dentro del orden y de la secuencia inviolable de causas (puesto que en ellas todo es inviolable e inquebrantable), sin embargo, vistas las cosas como dicho está, no tienen lugar en el sentido en que se han dado antes la *esperanza* y el *temor*, ya que refieren de estas su ser. Y así, por ejemplo, si alguien supone que es bueno a que le sucedan y tiene que esperar, recibe en su alma una forma que llamamos esperanza; y cuando se ha cerrado todo el bien esperado, recibe el alma la tranquilidad que llamamos seguridad. Y lo que decimos de la seguridad, debe ser dicho igualmente de la desesperación.

Ahora bien, de acuerdo con lo que hemos dicho acerca de amor, estas pasiones no pueden tener lugar en el orden perfecto, puesto que presuponen cosas a las que no debemos atenernos a consecuencia de su naturaleza variable, como se ha señalado en la explicación del amor. Pero tampoco debemos separarnos de ellas, como se ha demostrado en la explicación de

odio. Y, a pesar de ello, el hombre, que se halla en estas pasiones, está toda la vida sometido a esa adhesión y aversión.

[7] Por lo que toca a la *fluctuación*, la *pusilanimidad* y el *miedo*, su propia índole y naturaleza nos dan a conocer su imperfección, ya que todo lo que hacen en nuestro provecho, no procede de las acciones de su naturaleza, en cuanto negativa. Por ejemplo, si a alguien que espera algo, que él supone ser bueno y que, sin embargo, no es bueno, le falta el coraje exigido para su realización, a causa de su fluctuación o pusilanimidad, viene a verse libre del mal, que él suponía bien, negativamente o por casualidad. Estas pasiones no pueden, en modo alguno, encontrarse en el hombre que es guiado por la razón verdadera.

[8] Finalmente, respecto al *coraje*, la *valentía* y la *[illegible]* no tenemos que decir otra cosa, aparte de lo que ya hemos dicho acerca del amor y el odio.[65]

CAPÍTULO X. *De el remordimiento y el arrepentimiento*

[1] Ahora hablaremos, pero brevemente, del remordimiento y del arrepentimiento. Estos no existen [illegible] para los sorprendidos. El *remordimiento*, en efecto, se origina de que hacemos algo que sabemos [illegible] y el *arrepentimiento*, de que hemos hecho algo que es malo.

[2] Y como muchos hombres, que usan bien su entendimiento, yerran a veces por faltarles el hábito exigido para emplear siempre bien la inteligencia, cabría pensar quizá que este remordimiento y arrepentimiento les traigan después al recto camino y sacar de ahí la conclusión, como hace todo el mundo, de que son buenos.

Pero si queremos examinarlos correctamente, encontraremos que no son buenos, sino que, por el contrario, son perjudiciales y que, por consiguiente, son malos. Pues es evidente que [illegible] siempre por el recto camino hacia la verdad más bien guiados por la razón y el amor que por el remordimiento y el arrepentimiento. Por desgracia, son pues, una [illegible], ya que son una especie de tristeza, la cual hemos demostrado anteriormente que es mala. Por eso, debemos procurar, a causa de nosotros, [illegible] y en consecuencia, por ser igualmente malos, debemos esquivar aquellos y huir de ellos.[66]

CAPÍTULO XI. *De la burla y la broma*[67]

[1] La *burla* y la *broma* se fundan en una falsa opinión y revelan en el bromista y el burlón una imperfección.

Se fundan en una falsa opinión, porque se cree que aquel que es objeto de la burla, es la primera causa de sus obras y que no dependen necesariamente de Dios [illegible] todas las demás cosas de su naturaleza.

Revelan en el burlón una imperfección, porque o bien aquel de quien se burlan, es digno de burla o no. Si no lo es, demuestran una mala índole, por burlarse de quien no es digno de burla. Si lo es, demuestran que quienes se burlan, conocen en aquellos, de los que se burlan, una imperfección, que ellos [illegible] con buenos razonamientos.[68]

[2] En cuanto a [illegible] mismo. Y como ésta es cierta especie de alegría, no hay que decir nada de ella, sino lo que se ha dicho ya de la alegría.

Hablo de la risa causada por cierta idea que la

provoca, y en modo alguno de la risa causada por el movimiento de los espíritus pues, como esta no tiene nada que ver ni con el bien ni con el mal, estaría fuera de nuestro objetivo hablar aquí de ella.[169]

[3] Respecto a la *envidia*, la *cólera* y la *indignación*, no se dirá aquí nada nuevo, sino que recordaremos lo que antes hemos dicho del odio.

CAPÍTULO XII *De la honra, la vergüenza y la desvergüenza*

[1] Ahora hablaremos, brevemente también, de la honra, la vergüenza y la desvergüenza.

La *honra* es una especie de alegría, que cada uno siente en sí mismo. Cuando comprueba que su obrar es estimado y apreciado por otros, sin que persigan por ello ningún otro beneficio o provecho.

La *vergüenza* es una especie de tristeza que surge en uno, cuando llega a ver que su obrar es despreciado por otros, sin que persigan ningún otro perjuicio o daño.

La *desvergüenza* no es otra cosa que la carencia o rechazo de la vergüenza, no con razones, sino por ignorancia de la vergüenza, como en los niños y los hombres salvajes, etc., porque cuando uno ha pasado por grandes desprecios, después pasa absolutamente de todo sin importarle nada.

[2] Una vez que conocemos estas pasiones, conocemos a la vez la vanidad e imperfección que ellas implican. Porque la *honra* y la *vergüenza* no son, sin ser así, de acuerdo con lo que hemos señalado en sus definiciones, sino que son perjudiciales y rechazables, puesto que ellas se fundan en el amor propio y en la opinión de que el hombre es una causa primera de sus obras y, por tanto, digno de alabanza y vituperio.[170]

[3] Ca[illegible] esta sin embargo no puede ser [illegible] debiera vivir lejos, donde no hay lugar alguno para la [illegible] la vergüenza [illegible] los hombres, [illegible] mas bien que nos [illegible] de utilizarlas, si las empleamos para utilidad y perfeccionamiento de los hombres, sino que incluso podemos hacerlo así recortando nuestra propia libertad, por lo demás perfecta y legítima.

Por ejemplo, si alguien se viste lujosamente a fin de ser [illegible] busca una honra que nace de [illegible] Pero, si alguien ve que se desprecia y pisotea su sabiduría (con la que él debiera ser útil a su prójimo) porque [illegible] para bien [illegible] propósito de ayudarles se procura un estado [illegible] que no les llame la atención haciendo [illegible] al prójimo para ganarlo.[1]

[4] Por lo que [illegible] a la *desvergüenza*, se [illegible] nos muestra a [illegible] la forma que para el su[illegible] no necesitamos nada más que se[illegible] con esto basta.

CAPÍTULO XIII *Del reconocimiento, la gratitud y la ingratitud*

[1] Se trata ahora del *reconocimiento*, la *gratitud* y la *ingratitud*. Por lo que concierne a los dos primeros, son las tendencias [illegible] hacer algún bien a su prójimo. Digo *reconocer*, si se trata de [illegible] quien ha hecho el bien [illegible] recibido algún bien.

[2] Bien sé que la mayor parte de los hombres juzgan que estas pasiones son buenas. Mas eso no

impide que yo me atreva a decir que no deben tener lugar alguno en un hombre perfecto. Porque un hombre perfecto solo es movido por la necesidad, y no por ninguna otra causa, a ayudar a su prójimo, de ahí que se sienta tanto más obligado a ayudar a los más impíos, cuanto más miserable y necesitado ve que es su ser.

[3] La *ingratitud* es un desprecio de la gratitud [illegible] ella no tiene relación alguna con razones, sino que [illegible] vo amor propio, tampoco puede ella hallarse en un hombre perfecto.[72]

CAPÍTULO XIV. *Del pesar. Y del bien y el mal en [illegible]*

[1] El pesar tiene ser [illegible] que [illegible] es el tratado de las pasiones.

El pesar es, pues, cierta especie de tristeza que [illegible] de la comprobación de que hemos perdido un bien [illegible] no hay esperanza alguna de recuperarlo. Nos pone de manifiesto nuestra imperfección de tal suerte que con sólo contemplarla, comprobamos que es mala. Pues hemos [illegible] que [illegible] a tratarlos y que jamás podemos tener las como las [illegible] Y como es una especie de tristeza, se sigue que debemos [illegible] como hemos señalado antes, al tratar de la tristeza.

[2] También creo haber mostrado y demostrado suficientemente que es tan sólo la fe verdadera o la razón la que nos conduce al conocimiento del bien y del mal. Y así, en la medida en que mostremos que la

primera y principal causa de todas estas pasiones es el conocimiento, quedará claro que, si usamos bien nuestro entendimiento y razón, jamás podremos caer en una de éstas que hay que rechazar. Digo *nuestro entendimiento*, porque yo no creo que la sola razón sea capaz de liberarnos de todas éstas, como demostraremos más adelante, en su lugar.

[3] Debemos, sin embargo, señalar, respecto a las pasiones, algo excepcional [illegible] vemos y comprobamos que todas las pasiones que son buenas, son de tal índole y naturaleza que no podemos [illegible] subsistir sin ellas, y que nos pertenecen de algún modo [illegible] deseo y todo lo que es propio del amor.

[illegible] que son malas y dignas de ser rechazadas por [illegible] ellas, sino que sólo somos propiamente lo que nos corresponde ser, cuando nos hemos liberado de ellas.

[4] Para [illegible] todo bien y mal es el amor que recae sobre un determinado objeto. Porque, en la medida en que [illegible] el único objeto que es digno de ser amado (a saber, Dios, como antes se ha dicho), sino [illegible] que por propia índole y naturaleza son perecederas, se [illegible] a muchos azares [illegible] odio, la tristeza, etc., a consecuencia de los cambios de objeto amado. Odio, si uno le quita el objeto amado. Tristeza, si él llega a perderlo. Honra, si se [illegible] gratitud, si [illegible] por Dios.

Por el contrario, si el hombre llega a amar a Dios, que es y permanece siempre inmutable, es imposible que caiga en esta cloaca de pasiones. Y a partir de ahí sentamos, como regla firme e inquebrantable, que

Dios es la causa primera y única de todo nuestro bien y un liberador de todos nuestros males.

[5] Así, también hay que señalar que sólo el amor es ilimitado. En efecto, cuanto más aumenta, más excelente es, puesto que recae sobre un objeto que es infinito. De ahí que puede aumentar siempre, cosa que no puede suceder en ninguna otra cosa, sino sólo en ésta. Y quizá esto nos sirva más adelante de base para demostrar la inmortalidad del alma y cómo o de qué manera ésta puede ser.[175]

[6] Habiendo hablado, pues, hasta ahora, de todo lo que nos muestra el tercer modo o efecto de la fe verdadera, daremos ya un paso adelante y hablaremos del cuarto y último efecto, que aún no ha sido hasta ahora señalado.

CAPÍTULO XV *De lo verdadero y lo falso*

[1] Tratemos ahora, por fin, de lo verdadero y lo falso, que nos muestra el cuarto y último efecto de la verdadera fe. Para hacerlo, estableceremos primero la definición de la verdad y la falsedad.

La verdad es, pues, una afirmación (o negación) que se hace de una cosa, que está acorde con la cosa misma, y la falsedad, una afirmación (o negación) de la cosa, que no está acorde con la cosa misma.

[2] Si esto es así, parecería que no existe diferencia alguna entre la idea falsa y la verdadera; o que, como afirmar o negar esto o aquello son propiamente modos de pensar, y tan sólo se distinguen en que el uno está acorde con la cosa y el otro no, no se distinguen entre sí con distinción real, sino solamente de razón.

Y si esto fuera así, con razón cabría preguntar qué

[illegible] finalmente, de donde procede que el uno se equivoca [illegible]

[3] A esto cabe responder, en primer lugar, que [illegible] mismas y su verdad, de tal modo que sería una gran necedad preguntar cómo es uno consciente de esto. Pues, como se ha dicho, que son las más claras [illegible] puede haber jamás ninguna otra claridad por la que pudieran ser clarificadas.

De ahí se sigue, pues, que la verdad se manifiesta a sí misma y a la falsedad. Ya que la verdad se hace clara por la verdad, es decir, por sí misma, en cambio [illegible]

De ahí que quien posee la verdad, no puede dudar de que la posee, mientras que quien está en la falsedad o en el error, puede muy bien creer que está en la verdad. Lo mismo que uno que está soñando, puede muy bien pensar que está despierto, mientras que [illegible] que está despierto, jamás puede pensar que está soñando.

Con esto que acabamos de decir también se ha aclarado, en cierto sentido, aquello que habíamos dicho, de que Dios es la verdad o que la verdad es Dios mismo.

[4] Ahora bien, la causa de por qué el uno es más [illegible] tiene por la más esencial.

[5] Para comprender mejor esto [illegible] entendes [illegible] la palabra [illegible] es decir, que nuestro [illegible]

es modificada de forma que recibe otros modos de pensar que no tenía anteriormente[178]

Pues, así como alguien, por haber actuado en él todo el objeto, recibe formas o modos de pensamiento similares a él, así está claro también que éste adquiere de la forma o calidad del objeto un sentimiento totalmente distinto al de aquel otro que no ha tenido tantas causas y que, por tanto, ha sido movido
10 a afirmar o a negar por una acción más ligera, ya que ha percibido en sí mismo menos o menores adhesiones.

[6] A partir de aquí se ve, pues, la perfección de aquel que está en la verdad en oposición a aquel que no lo está. Pues, como el uno cambia fácilmente y el otro no, se sigue que el uno tiene más consistencia y
15 esencia que el otro. Y, además, como los modos de pensamiento que concuerdan con la cosa, han tenido más causas, también contienen en sí mismos más consistencia y esencia. Y, como concuerdan totalmente con la cosa, es imposible que puedan alguna vez ser afectados por la cosa de otra forma o que reciban algún cambio, puesto que hemos visto anteriormente que la esencia de una cosa es invariable. Todo lo cual no tiene lugar en la falsedad.

Con lo dicho se ha respondido suficientemente a todas las preguntas antes formuladas.

CAPÍTULO XVI. *De la voluntad*

[1] Una vez que sabemos ya qué es el bien y el mal, la verdad y la falsedad, y también en qué consiste la felicidad de un hombre perfecto, será el momento de pasar a la investigación de nosotros mismos y de ver, por fin, si llegamos a esa felicidad voluntaria o necesariamente.

Para ello es necesario que investiguemos qué es la

voluntad para aquellos que admiten la voluntad, y en qué se distingue del deseo[179]

[2] El deseo hemos dicho que es la inclinación que tiene el alma hacia algo que ella considera bueno. De donde se sigue que, antes de que nuestro deseo a tienda exteriormente hacia algo, ha precedido en [illegible] a conclusión de que ese algo es bueno. Esta afirmación [illegible] en términos generales, de poder afirmar y de negar, se llama *voluntad*[a]

[3] Se ve, pues, de lo que [illegible] esta [illegible] no procede de nosotros sobre o necesariamente [illegible] es decir, [illegible] que una causa externa nos fuerce a ello. Ahora bien hemos demostrado ya que una cosa que no se sostiene por sí misma [illegible] su existencia no pertenece a su esencia. Debe tener necesariamente una causa existente [illegible] que una causa que va a producir algo debe preceder necesariamente. Así [illegible] se deriva necesariamente que quien [illegible] particular, afirmar [illegible] de una cosa, eso, digo, también debe proceder de una *causa externa*[b]. Y así [illegible] dado de la causa, es que ella no puede ser libre[11]

2ª La voluntad, tomada como afirmación o decisión, se distingue aquí de la *fe verdadera* en cuanto que se extiende también a aquello que no es verdaderamente bueno, precisamente [illegible] a tal que se ven claramente que no puede ser de otro modo, como lo es y debe serlo la fe verdadera, dado que de ésta no pueden surgir más que deseos buenos.

Se distingue, en cambio, de la [illegible] que en ella puede suceder alguna vez que [illegible] opinión no puede tener lugar [illegible] suposiciones.

Cabría, pues, llamarla fe en cuanto que podría llegar a ser [illegible] segura, y opinión en cuanto que está sujeta a error[19]

3ª Es seguro que el querer particular debe tener una causa externa por la cual exista. Pues, como la existencia no pertenece a la esencia [illegible] necesariamente debe existir [illegible] algo distinto.

[4] Es posible que esto no satisfaga a algunos que están tan acostumbrados a tener ocupado su entendimiento más bien con los entes de razón que con los seres reales que existen realmente en la naturaleza. Por acostumbrarse no captan como algo ajeno de razón, sino como algo real.

En efecto, como el hombre tiene ahora esta y después aquella volición, forma en su alma un modo [illegible] y aquel hombre forma una idea de hombre. Y como no distingue suficientemente los seres reales de los entes de razón, sucede que considera los entes de razón como seres reales que existen realmente en la naturaleza. De ahí que se ponga a sí mismo como [illegible] al tratar el asunto del que estamos hablando.[182]

Y así, si se pregunta a alguien por qué el hombre quiere esto o aquello, se responde: porque tienen *voluntad**. Ahora bien, dado que la voluntad no es,

---

4* Es decir, su causa externa no es una idea, sino la misma [illegible] Por [illegible] también el entendimiento no son entes de razón [illegible]

No obstante, por lo que a *mi respecta*, si los examino atentamente, me parecen generales y no les puedo atribuir nada real.[183]

En cambio, si son reales, se debe admitir que la volición es una modificación de la voluntad y la idea una modificación del entendimiento, y que, por tanto, el entendimiento y la voluntad son necesariamente sustancias *distintas* y realmente distintas. Puesto que es la sustancia la que es modificada y no el modo mismo. Si se dice que el alma gobierna estas dos sustancias, existe una tercera [illegible]. Todas ellas cosas tan confusas que es imposible tener de ellas un concepto claro y distinto. Pues, como la idea no está en la voluntad, sino en el entendimiento, de acuerdo con la regla de que el modo de una sustancia no puede pasar a otra sustancia, se sigue [illegible] contradicciones quien quiera una cosa de la que no existe una idea en la potencia volitiva.

Dirás que la voluntad, en virtud de la unión que ella tiene con el entendimiento, tiene noticia de aquello que entiende el entendimiento y que, por tanto, también lo ama. Pero, como tener noticia

[illegible] pues ella, ya que de la nada nada se hace.

Por eso [illegible] preguntar si la voluntad es libre o no.

[5] Digo esto, no de la voluntad general, puesto que hemos demostrado que es un modo de pensar, sino de esta o aquella volición particular, que algunos han puesto en el acto de afirmar o de negar. A todo

---

también es un concepto y una idea confusa [illegible] entender. Ahora bien, de acuerdo con lo que precede, [illegible] puede darse en la voluntad, tan cuando dicha unión fuera con [illegible] del alma y del cuerpo. Pues, aunque supongáis que el cuerpo [illegible] unido con el alma según la doctrina común de los filósofos, jamás el cuerpo siente [illegible] quimera, en la que incluimos dos sustancias, podría hacerse [illegible] lo cual es falso.

[illegible] esto no es concebible, ya que, al proceder así, parece que se ignora que la voluntad es libre, lo cual va [illegible]

[illegible] objeciones que tengo [illegible] sino que tan sólo demostrar brevemente que la libertad de la voluntad no se compagina en modo alguno con una creación [illegible]. A saber, que en Dios se requiere la misma acción para [illegible] puede subsistir ni un instante. Y si esto es así, ninguna [illegible] apropiársela, sino que hay que decir que Dios la ha [illegible] si ella no tiene poder alguno para conservarse, mientras [illegible] podría producir algo por sí misma.

[illegible] pues, si alguien nos dijera que el alma produce la volición [illegible] por sí misma, le preguntaríamos ¿con qué fuerza? No con aquella por la [illegible] llegó a ser, porque ya no existe. Tampoco con aquella que [illegible] pudiera subsistir o durar el más mínimo instante, puesto que es creada continuamente. Dado que no hay cosa alguna que pueda [illegible] alguna fuerza para conservarse o para producir algo, no queda [illegible] todas las cosas y que todas las voliciones son determinadas por [illegible]

aquel que preste atencion a cuanto hemos dicho, le resultará esto claro. Hemos dicho, en efecto, que el entender es una pura pasión, es decir, un cerciorarse en el alma de la existencia y la esencia de las cosas, y que, por tanto, jamas somos nosotros los que afirmamos o negamos algo de la cosa, sino que es la cosa misma la que afirma o niega en nosotros algo de sí misma.[185]

[6] Es posible que algunos no acepten esto, porque les parece que ellos pueden afirmar o negar de la cosa algo distinto de lo que la cosa les presenta a su conocimiento. Pero esto se debe a que ellos no tienen idea del concepto que el alma tiene de la cosa, sin las palabras o aparte de ellas. Es cierto que, si hay razones que nos inducen a ello, informamos a otros de la cosa abrazando todas las formas en que, acerca de la cosa, de distinta forma de como se nos presenta a la [illegible] alcanzamos, sin embargo, ni con palabras ni con ningún otro medio, tan lejos que [illegible] acerca de la cosa algo distinto de lo que sentimos. Esto es tan propio de como claro a todos aquellos que, sin recurrir a palabras u otros signos, presten atención, una vez a medias exclusivamente a su entendimiento.

[7] A esto, sin embargo, podrán quizá algunos objetar que, si no somos nosotros, sino únicamente la cosa la que afirma o niega en nosotros algo de sí misma, no puede ser afirmado o negado sino lo que está acorde con la cosa, y que no existe, por tanto, la falsedad. Pues nosotros hemos dicho que la falsedad es afirmar o negar de una cosa algo que no está
186 acorde con ella, es decir, algo que la cosa no afirma o niega de sí misma.

Yo creo, por el contrario, que, si prestamos bien atención a lo que acabamos de decir acerca de la verdad y la falsedad, veremos que hemos respondido suficientemente a esta objecion. Hemos dicho, en

efecto, que el objeto es la causa de aquello por lo cual se afirma o se niega algo, sea verdadero o falso. Es decir, que, cuando percibimos algo que proviene del objeto, nos imaginamos que el objeto afirma o niega eso de sí mismo en su totalidad, aunque hayamos percibido muy poco del mismo. Y esto acontece, sobre todo, en las almas débiles, que, con una ligera accion del objeto en ellas, reciben muy fácilmente un modo o idea, y, fuera de eso, no hay en ellas mas afirmacion o negacion.[186]

[8] Finalmente, tambien se nos podria objetar que existen muchas cosas que podemos querer y no querer, como, por ejemplo, afirmar o negar algo de una cosa, decir la verdad o no decirla, etc.

Ahora bien, esto se debe a que no se distingue suficientemente el deseo de la voluntad. Porque la voluntad, para aquellos que la admiten, es tan sólo aquella obra del entendimiento por la cual afirmamos o negamos algo de una cosa, sin referencia alguna al bien o al mal. En cambio, el deseo es una disposicion en el alma a obtener o hacer algo, con referencia al bien o al mal que en ella se observa. De ahí que el deseo aun subsiste después de la afirmación o la negación que hemos hecho de la cosa, es decir después que hemos hallado o afirmado que una cosa es buena, lo cual, según ellos mismos dicen, es la voluntad. El deseo es la inclinación, que surge inmediatamente después, a conseguir esa cosa. De ahí se sigue también que, de acuerdo con lo que ellos dicen, la voluntad puede muy bien existir sin el deseo, mas no el deseo sin la voluntad que le debe preceder.

[9] Todas las acciones, de que hemos hablado anteriormente, por ser realizadas por la razon bajo el aspecto del bien o ser rechazadas por la razón bajo el aspecto del mal, sólo pueden ser comprendidas bajo las inclinaciones que llamamos deseo y en ningún

sentido, que no sea totalmente impropio, bajo la denominación de voluntad.[67]

[68] CAPÍTULO XVII *De la diferencia entre voluntad y deseo*

[1] Puesto que ahora está claro que no tenemos [illegible] para afirmar o negar, veamos ahora la correcta y verdadera diferencia entre la voluntad y el deseo o qué pueda ser estrictamente aquella voluntad que los latinos llaman *voluntas*.

[2] Según la definición de Aristóteles, parece que el deseo es un genero [illegible] en dos especies, puesto que él dice que la voluntad es el apetito o atracción que se tiene bajo el aspecto del bien. Por eso me parece que él cree que el deseo o *appetitus* es tanto las tendencias, ya sean al bien ya sean al mal. Pero, si la tendencia sólo es al bien o si el [illegible] tendencia [illegible] bajo el aspecto [illegible] *voluntas* [illegible] [illegible] *cupiditas* [illegible] voluntad. De [illegible] tendencia de la mente es algo para afirmar o negar, [illegible] a cambiar algo bajo el aspecto del bien o a buscar algo bajo el aspecto del mal.[68]

[3] No nos resta, pues, ahora, examinar si este deseo es [illegible]. Aparte de que hemos dicho que el deseo depende de [illegible] cosa [illegible] que el entender debe [illegible] causa externa, y aparte también de [illegible] acerca de la voluntad, así nos quería por [illegible] que el deseo [illegible].

[4] Muchos hombres, aunque ven bien que el conocimiento que el hombre tiene de distintas cosas

[illegible] medio por el cual [illegible] atracción pasa de [illegible] que llega a arrastrar el apetito del uno al [illegible].

Por nuestra parte, a fin de demostrar que [illegible] de pasar de una cosa a otra y ser atraído por ellas, [illegible] que llega a percibir cierta cosa por primera vez. Por ejemplo, le presento una campanilla que, al producir en sus oídos un sonido agradable, despierta en él el apetito hacia ella. Ved ahora si el niño podría dejar de [illegible] ¿cómo, por qué causa? Nunca por algo mejor que él conozca, ya que [illegible] lo que conoce. Tampoco por el mal que hay en el objeto, ya que no conoce otra cosa [illegible] el placer es [illegible] que [illegible] alcanzado.

Pero quizá tenga una libertad para echar de sí el apetito que tiene. De donde se seguiría que ese apetito podría muy bien [illegible] en nosotros sin nuestra libertad, pero que [illegible] una libertad capaz de echarlo de nosotros. Ahora bien, tal libertad no puede resistir la prueba. Porque, ¿qué sería eso que llegaría a aniquilar el apetito? ¿El apetito [illegible] que busque por su propia naturaleza su propia ruina? ¿Qué será, al fin, aquello que podría apartar [illegible] apetito? Ninguna otra cosa, a decir verdad, [illegible] que él sea afectado, según el orden y el curso de la naturaleza, por alguna cosa que le sea más agradable que la primera.

[5] Por consiguiente, así como [illegible] en él más que este o aquel deseo, que es causado por este o aquel concepto, y este deseo no es algo real en la naturaleza, sino que es abstraído de este o aquel deseo concreto. Por tanto, si el deseo no es nada real,

tampoco puede causar nada real. De ahí que, si decimos que el deseo es libre, es lo mismo que si dijéramos que este o aquel deseo es causa de sí mismo, es decir, que, antes de que existiera, ha hecho que llegara a existir, lo cual es la contradicción misma y no puede ser.[189]

CAPÍTULO XVIII *De la utilidad de lo que precede*

[1] Ahora vemos, pues, que, dado que el hombre es una parte de toda la naturaleza de la que depende y por la que también es regido, no puede hacer nada por sí mismo para su salvación y felicidad. Veamos, por tanto, cuáles son las mejores ventajas que se siguen para nosotros de nuestra doctrina. Y tanto más cuanto que no dudamos que parecerán a algunos un poco escandalosas.[190]

[2] Se sigue, en primer lugar, que nosotros somos verdaderamente siervos e incluso esclavos de Dios y que nuestra mayor perfección es serlo necesariamente. Porque, si nos valoráramos por nosotros mismos y no como dependientes de Dios, sería muy poco o nada lo que podríamos realizar y hallaríamos pocas razones para alegrarnos. Muy al contrario, de ello ahora vemos que dependemos de tal manera de aquel que es lo más perfecto, que hasta somos como una parte del todo, es decir, de él y que incluso aportamos algo, por así decirlo, a la realización de tantas obras bien ordenadas y perfectas, que de él dependen.[191]

[3] Por otra parte, este conocimiento hace que, después de realizar algo excelente, no presumamos de ello (esta presunción es la causa de que, creyendo que ya somos algo grande y que no necesitamos de nada más, nos quedemos parados, lo cual se opone directa

mente a nuestra perfección, que consiste en que debemos intentar avanzar siempre más y más), sino que, por el contrario, todo cuanto hacemos, lo atribuimos a Dios, ya que él es la primera y la única causa de todo cuanto realizamos y ejecutamos.[192]

[4] En tercer lugar, este conocimiento aparte de llevar consigo el amor a prójimo, nos dispone de tal modo que no lo ocultemos para sí, nos mantengamos con él, sino que estemos prestos a ayudarle y a conducirlo a un estado mejor. Todo lo cual son acciones propias de aquellos hombres que tienen una gran perfección o excelencia.

[5] En cuarto lugar, este conocimiento es excelente para promover el bien común, ya que gracias a él, jamás un juez podrá tomar partido por un ciudadano más que por otro, y ninguno se atrevería a causar daño a uno y a recompensar a otro. Lo cual es un ejemplo de ayudar y mejorar tanto al uno como al otro.

[6] En quinto lugar, este conocimiento nos libera de la tristeza, la desesperación, la ira, el miedo y otras pasiones malas que, como creemos más adelante, son el verdadero y auténtico infierno.

[7] En sexto y último lugar, es el conocimiento que nos enseña a que no temamos a los dioses como temen otros ante cosas que ellos hacen, ante algo que no les haga ningún daño. Pues, ¿cómo podríamos temer a Dios, que es el mismo bien supremo, por el que todas las cosas que tienen existencia son lo que son? Y nosotros, que vivimos en él.

[8] Este conocimiento nos lleva también a que lo amemos, pues a Dios le amamos solo a él por ser el más excelente y el más perfecto. Por tanto, a nosotros mismos, en la medida en que, pues en esto consiste tanto la verdadera felicidad como nuestra

eterna salvación y felicidad. En efecto, la única perfección y el fin último de un esclavo y de un instrumento es éste: cumplir debidamente el oficio que les fue asignado.

Por ejemplo, si un carpintero comprueba que esta perfectamente ser[illegible] por ser hacha es la realización de un trabajo, entonces esa hacha ha llegado con ello a su fin y a su perfección. Pero si el que quiera pensar esta hacha ya me ha prestado servicio bastante y por tanto la quiero dejar descansar y no servirme más de ella, entonces esa hacha quedaría separada de su fin y dejaría de ser un hacha.

[9] Así también el hombre, en tanto que es una parte de la naturaleza, debe seguir las leyes de la naturaleza, lo cual construye la religión. Y en tanto obra así, está en su felicidad. Mas, si Dios quisiera, por decirlo así, que el hombre no le sirviera más, sería tanto como privarlo de su felicidad y aniquilarlo. Pues todo cuanto es, consiste en que sirva a Dios.[191]

CAPÍTULO XIX. *De nuestra felicidad, etc.*

[1] Una vez vistas las ventajas de la fe verdadera, intentaremos a continuación cumplir las promesas hechas a saber: investigaremos mediante el conocimiento que ya tenemos (como de lo que es el bien y qué el mal, qué es la verdad y qué la falsedad, y de la utilidad de todo esto), podemos llegar a nuestra felicidad, es decir, al amor de Dios, que hemos dicho es la que es nuestra suprema beatitud, y como, además, podemos librarnos de aquellas pasiones que hemos juzgado malas.[194]

[2] Así, pues, para hablar primero de esto último, es decir, de la liberación de las pasiones malas, que, si suponemos que no tienen otra causa que la por

[illegible] nosotros se [illegible] jamás llegaremos a caer en ellas [illegible] que hemos hecho nuestro entendimiento por [illegible] le [illegible] *muy atentamente* [illegible] en la verdad [illegible] la base [illegible]

[3] Ahora bien, [illegible] las pasiones [illegible] es [illegible] que tenemos que probar ahora. Para [illegible] me parece que se requiere que nos examinemos [illegible] cuerpo sobre [illegible] espíritu.

Y en primer lugar sería [illegible] que en la naturaleza [illegible] un cuerpo, por cuanto [illegible] hechos [illegible] cuadros y tenemos así [illegible] de él. Y procedemos así porque si pensamos en ver los efectos [illegible] cuanto [illegible] pueden causar [illegible] es la causa primera [illegible] de todas esas pasiones y con ellas [illegible] que todas esas pasiones pueden ser [illegible] Y al [illegible] de [illegible] podemos [illegible] hacer al cosa mediante la razón. Y entonces podremos, incluso, pasar a hablar de nuestro amor a Dios.[196]

[4] En cuanto a probar que en la naturaleza existe un cuerpo, no se nos puede hacer difícil. Pues, ¿cómo sabemos que Dios existe? Que es lo que hemos definido como [illegible] atributos [illegible] que es infinito y perfecto. Y como [illegible] hemos probado que la existencia no es un atributo [illegible] en su generalidad de ser necesariamente un atributo de ese ser infinito. Y como también se nos ha demostrado que ese ser infinito realmente se sigue *ipso facto* que dicho atributo también existe

[illegible]

[5] Además, dado que también hemos probado que fuera de la naturaleza, que es infinita, no existe ni puede existir [illegible] resulta evidente que esa acción del cuerpo, mediante la cual percibimos, no puede proceder sino de la extensión, y no de alguna otra cosa que contenga la extensión eminentemente, como algunos quieren. Pues, como hemos demostrado antes, en el primer capítulo, esa otra cosa no existe.

[6] Hay que señalar también que todos los efectos que vemos que dependen necesariamente de la extensión, como el movimiento y el reposo, necesariamente deben ser atribuidos a esta atributo. Porque si esa fuerza de producir efectos no existiera en la naturaleza y aunque pudieran existir en la otra, es absurdo sería imposible que esos mismos efectos volvieran existir. Pues, si una cosa va a producir otra cosa, debe existir en ella aquello por lo que produce esa cosa más que otra.

Y lo que aquí decimos de la extensión, lo damos por dicho del pensamiento y de todo cuanto existe.

[7] Hay que señalar, además, que no hay en nosotros absolutamente nada de lo que no podamos ser conscientes. De ahí que, si comprobamos que en nosotros no hay nada más que los efectos del pensamiento y los de la extensión, también podemos decir con certeza que no hay nada más en nosotros.[198]

Para comprender, pues, claramente, los efectos de estos dos atributos, tomaremos cada uno de éstos primero uno por uno y después ambos juntos, e igualmente con los efectos, tanto del uno como del otro.

[8] Y así, si observamos únicamente la extensión, no descubrimos en ella más que el movimiento y el reposo, a partir de los cuales hallamos todos los

efectos que proceden de ella. Y estos dos *modos*.* de [illegible] son tales que no puede existir otra cosa que pueda cambiarlos sino ellos mismos. Por ejemplo, si una piedra está en reposo, es imposible que se ponga en movimiento por la fuerza del pensamiento o de alguna otra cosa; pero sí puede serlo por el movimiento, como cuando otra piedra que tiene un movimiento mayor que su reposo, la hace moverse. Lo mismo sucede que [illegible] la piedra en movimiento no llegará a pararse más que por otra cosa que tenga menos movimiento. De donde se sigue que en ningún modo del pensamiento puede producir movimiento o reposo en el cuerpo.

[9] No obstante, de acuerdo con lo que observamos en nosotros, puede muy bien suceder que un cuerpo, que actualmente se mueve hacia un lado, llegue a moverse hacia el otro lado. Y así, cuando [illegible] mayor [illegible] movimiento [illegible] espíritus animales que [illegible] correspondiente tengan [illegible] hacia el mismo lado. No sucede [illegible] se acuerdo con la forma de los espíritus como se verá más adelante.

La causa de esto es [illegible] puede ser otra que el alma, por ser una idea de este cuerpo, está tan unida y [illegible] que [illegible] este cuerpo [illegible] juntos un todo.

[10] El efecto principal del otro atributo es el pensamiento, es decir, la sensación de una cosa, como lo por él percibido, o el amor o el odio, etc. Dado que estos efectos no [illegible] consecuencia [illegible] no pueden ser atribuidos a esta [illegible] pensamiento [illegible] la causa de todos los cambios que lleguen a producirse en tal modo [illegible]

8* *Dos modos*, porque el reposo no es pura nada.

debe ser jamas buscada en la extensión, sino tan sólo en la cosa pensante. Así lo podemos ver en el amor, el cual, tanto para ser destruido como para ser avivado, debe ser hecho tal por el concepto mismo. Lo cual sucede, como ya hemos dicho, porque llegamos a conocer algo malo en el objeto o alguna cosa mejor.

[11] Y, cuando uno de estos atributos llega a actuar sobre el otro, el primero hace surgir una pasión en el segundo en virtud de la determinación de los movimientos, que nosotros podemos hacer ir en la dirección que queremos. Las acciones en virtud de las cuales el uno llega a padecer a causa del otro, son como sigue. El alma y el cuerpo pueden muy bien, como hemos dicho, hacer que los espíritus, que en otros casos se moverían hacia un lado, se muevan hacia el otro. Y, como estos espíritus también pueden ser movidos y, por tanto, determinados por la acción del cuerpo, muchas veces puede suceder que, al ser movidos por la acción del cuerpo hacia un lugar y por la acción del alma hacia otro, produzcan y causen en nosotros tal angustia que la percibimos al instante, aun cuando no sepamos dar razón de ella, mientras la sentimos. Pues, en otros casos, suelen sernos bien conocidas las razones.

[12] Por eso mismo, también el poder que tiene el alma de mover los espíritus, puede ser impedido ya sea porque el movimiento de los espíritus está muy disminuido, ya sea porque está muy aumentado. Disminuido, como cuando, después de haber corrido mucho, hacemos que los espíritus, por haber dado al cuerpo, en virtud de la propia carrera, una cantidad de movimiento mayor a la habitual y haber perdido esa misma cantidad, queden necesariamente debilitados en idéntica proporción. Aumentado, como cuando nosotros, por haber bebido mucho vino u otra bebida fuerte, con la que nos ponemos alegres o

ebrios, hacemos que el alma no tenga poder alguno para dirigir el cuerpo.

[13] Habiendo dicho lo suficiente acerca de las acciones que ejerce el alma en el cuerpo, tratemos ahora de las que ejerce el cuerpo en el alma. Afirmamos que la más notable es que él se hace percibir por el alma y, a través del mismo, a otros cuerpos. Lo [illegible] causas [illegible] el [illegible] reposo con intamente. Efectivamente, en el cuerpo no existe ninguna otra cosa aparte de estas por la que se pueda actuar. Así pues, [illegible] aparte de estas percepciones sucede [illegible] en el alma, no puede ser causado por el cuerpo.

[14] Y, puesto que lo primero que el alma llega a conocer, es el cuerpo, resulta que [illegible] y está tan unida con él.

Pero, como ya antes hemos dicho que la causa del amor, del odio y de la tristeza no debe ser buscada en el cuerpo, sino tan sólo en el alma, ya que todas las acciones del cuerpo [illegible] reposo, y como vemos [illegible] amor se destruye [illegible] algo mejor, se sigue claramente que, tan pronto llegamos a conocer a Dios [illegible] nuestro cuerpo, de los afectos [illegible] charmente que con nuestro cuerpo y quedar, por así decirlo, separados de éste.

Decimos *más estrechamente*, porque ya hemos demostrado antes que sin el cuerpo [illegible] ser entendidos. Y este es [illegible] mos no podemos conocer a través de algún [illegible] como sucede con todas las otras cosas [illegible] mente por sí mismas, como ya hemos [illegible] mente. Mas aún [illegible] mismos, puesto que [illegible] no nos podemos conocer en absoluto a nosotros mismos.

[15] De cuanto llevamos dicho hasta aquí, es fácil inferir cuáles son las causas principales de las pasiones. Pues, por lo que concierne al cuerpo con sus acciones, movimiento y reposo, éstos no pueden hacer al alma otra cosa que hacerse conocer por ella, por ser sus objetos. Y, según las muestras que éstos le ofrezcan, que sean *buenas o malas**, así será el alma afectada por ellos; pero no en cuanto que es un cuerpo, ya que entonces sería el cuerpo la causa principal de las pasiones, sino más bien en cuanto que es un objeto, como las demás cosas, las cuales producirían las mismas acciones, si llegaran a manifestarse también como él al alma.

[16] Con esto, sin embargo, no quiero decir que el amor, el odio y la tristeza que surgen de la contemplación de cosas incorpóreas, produzcan las mismas acciones que las que nacen de la contemplación de las cosas corpóreas. Ya que, como dijimos más arriba, aquellas aun producirán otros efectos, acordes con la naturaleza de aquella cosa por cuya manifestación serán producidos el amor, el odio, la tristeza, etc., en el alma que contempla las cosas incorpóreas.

5 Pero, ¿de dónde nos viene el que sepamos que lo uno es [illegible] Respecto a la bondad que se [illegible] los objetos que nos hacen perceptibles, somos afectados por el uno de forma distinta que por el otro. De ahí que aquellos, por los que somos movidos de una manera mesurada (según la proporción de movimiento y reposo de que ellos constan), nos resulten más agradables; y cuanto más se alejan de ella, más desagradables.

Y de ahí surgen toda clase de sensaciones que percibimos en nosotros, y ello, las más de las veces, mediante los objetos corpóreos que actúan en nuestro cuerpo y que llamamos *impulsos*. Como cuando a uno, que está triste, lo hacemos reír o regocijarse haciéndole cosquillas, dándole vino, etc., cosas que el alma percibe, pero no las hace. Por tanto, cuando [illegible] regocijos reales y de otra clase, ya que entonces no actúa un cuerpo sobre otro cuerpo [illegible] de cuerpo como de un [illegible] cuanto más actúa aquí el alma, más perfecta es la sensación.

[17] Así, pues, para retornar a [illegible] anterior, si se llegara a *mostrar* a [illegible] más excelente que el mismo cuerpo, es cierto que [illegible] el cuerpo [illegible] tendría la capacidad de producir efectos comparables a los que ahora produce. De donde se sigue, no sólo que el cuerpo no es la causa principal de las *pasiones** sino también que, si hubiera en nosotros alguna otra cosa aparte de las [illegible] de señalar, que pudiera (como creemos) causar las pasiones, esa cosa, supuesto que [illegible] no podría actuar, sin embargo, en el alma ni más ni de distinta forma de como ahora lo hace el cuerpo. Pues jamás podría ser otra cosa que *un objeto* totalmente distinto de [illegible] no de otro modo, tal como hemos dicho del cuerpo.

[18] Con verdad podemos concluir, pues, que el amor, el odio y la tristeza y otras pasiones son causadas en el alma de muy distintas formas, según la clase de conocimiento que en cada caso ella llega a tener de la cosa. Por consiguiente, si ella puede llegar a conocer objetos más excelsos, [illegible] alguna de estas pasiones pudiera provocar en ella la menor turbación.

CAPÍTULO XX *Confirmación de lo anterior*

[1] Respecto a lo que hemos dicho en el capítulo precedente, cabría plantear las siguientes objeciones [illegible]

La primera es que, si el movimiento no es la causa

7* (No es necesario sostener que tan sólo el cuerpo es la causa principal de las pasiones, sino que cualquier [illegible] llegara a existir podría producirlas y no de otro modo [illegible] Pues su naturaleza no podría diferenciarse del alma (de la diferencia de objetos surgen en el alma los cambios) más que esta, que se diferencia de ella de punta a punta).

de las pasiones, cómo puede ser entonces que, sin embargo, la tristeza sea expulsada mediante algunos medios, como se consigue muchas veces con el vino

[2] A este propósito es [illegible] observar que hay que [illegible] entre la percepción de alma en el mismo momento [illegible] de percibir el cuerpo y el dicho que, [illegible] después, llega a hacer el alma acerca de s[illegible]

Estando, pues, el alma conmovida como ahora [illegible] recientemente se ha dicho, hemos [illegible] hace un momento [illegible] que tiene poder de mover los espíritus [illegible] donde el alma quiera, pero que no obstante ese [illegible] puede ser quitado cuando por otras causas del cuerpo en general es suprimida o cambiada esa [illegible] hacia aquel a [illegible] Al tomar conciencia [illegible] surge en el alma una tristeza correlativa a [illegible] que sufren entonces los espíritus. Y esa [illegible] es [illegible] la pasión [illegible] que [illegible] en el cuerpo.[illegible]

Que esto es así se puede deducir tan bien de que [illegible] tristeza puede ser [illegible] de estos dos modos [illegible] mediante la reposición de los espíritus en su disposición primera, es decir, [illegible] al cuerpo de [illegible], y convenciéndose [illegible] de buenas razones de

---

2 La tristeza es causada en el hombre por un concepto llamado [illegible] por la pérdida de algún bien. Una vez que se comprueba esto, dicho concepto hace que los espíritus se junten en torno al corazón y que con la ayuda de otras partes lo comprimen y lo cierren, justamente al contrario de lo que sucede en la alegría. Al percibir el alma [illegible]

¿Y qué es lo que hacen las medicinas o el vino? Lo siguiente, que [illegible] su acción alejan del corazón a los espíritus y dejan de nuevo espacio libre. El alma, al percibirlo, recibe un consuelo, consistente en que la opinión del mal es desvanecida, gracias a [illegible] proporcionar de nuevo movimiento [illegible] sobre cuestiones [illegible] Ahora bien, esto no puede significar una acción inmediata del vino sobre el alma, sino tan sólo del vino sobre los espíritus

precisa pasar por este cuerpo. El primero es pasare [illegible] por tanto [illegible] eterno [illegible] permanente [illegible]

[3] La segunda objeción puede ser esta: Pues [illegible] vemos que [illegible] aunque [illegible] *omnipotente*? [illegible]

3ª No hay aquí dificultad alguna, en cómo este único mod[illegible] es infinitamente diferente del otro, actúa en él, puesto que es [illegible] ni el alma sin el cuerpo. Lo desarrollaremos como sigue:

Existe un ser perfecto. pág.

4. No pueden existir dos sustancias: pág.

5. Ninguna sustancia puede tener comienzo. pág.

6. Cada una de ellas es infinita en su género: pág.

5. También debe existir un atributo del pensamiento: pág.

6. No existe cosa alguna en la naturaleza de la que no haya en la cosa pensante una idea, que procede a la vez de su esencia y se [illegible] pág.

[illegible]

8. Dado que el ser sin existencia debe ser concebido bajo los significados de las cosas, entonces la idea del ser no puede ser [illegible] por vez primera tan pronto la existencia se une a esa [illegible] existía. Por ejemplo, si todo el muro es blanco, no existe en él un esto o un aquello.

9. Tal idea, pues, considerada por sí sola, aparte de todas [illegible] (cabe decir) que ella tenga una idea de una cosa. Dado, pues, que [illegible] ninguna, ya que sólo ella es toda la naturaleza; pues una parte [illegible]

10. Entre la idea y el objeto debe existir necesariamente [illegible] ninguna cosa cuya idea no exista en la cosa pensante, ni puede [illegible] De suerte que aquí [illegible] de causar la unión del alma y el cuerpo.

[illegible]

alguna con el cuerpo, puede, sin embargo, conseguir que los espíritus, que lo moverían hacia un lado, lo muevan más bien hacia el otro, ¿por qué no podría lograr también que un cuerpo, que está totalmente quieto y parado, comenzara a moverse? ¿O por qué también no podría ella mover todos los otros cuerpos, que ya tienen movimiento, hacia donde quisiera?

[4] Pero, si recordamos lo que anteriormente hemos dicho acerca de la cosa pensante, nos resultará 10 tan fácil eliminar esta dificultad. Nosotros, en efecto, declaramos entonces que si bien la naturaleza tiene 20 diversos atributos, ella no es más que un ser, del que se predican todos esos atributos. Además de eso, hemos dicho también que la cosa pensante no es más que una en la naturaleza y que ella se expresa en *infinitas ideas* [19], según las infinitas cosas que existen en la naturaleza.

Pues, si el cuerpo recibe un determinado modo, por ejemplo, el cuerpo de Pedro, y después otro, como el cuerpo de Pablo, de ahí se sigue que en la

---

[19] Pero, en efecto, existe una diferencia, ya que las ideas en los hombres [illegible] de una manera [illegible] pero aquí no son ideas sólo así [illegible] por eso más que [illegible] según todo lo que son. Sin embargo, mi idea no es la tuya, aunque [illegible]

[20] 4° Está claro que, como el hombre ha tenido un comienzo, no cabe hallar en él ningún otro atributo, aparte de los que ya existían antes en la naturaleza. Y, dado que consta de un cuerpo tal que [illegible] cuerpo suyo en la cosa pensante. Y, puesto que ese cuerpo tiene [illegible] alterada por los objetos externos, y, puesto que no se puede dar [illegible] también en la idea, se sigue de ahí que los hombres sienten. *Finis* [illegible] Pero yo digo: *puesto que* [illegible] *proposición de* [illegible] [illegible] ninguna acción en el cuerpo [illegible]

cosa pensante existen dos ideas distintas, a saber, una idea del cuerpo de Pedro, que constituye el alma de Pedro, y otra de Pablo, que constituye el alma de Pablo. De suerte que la cosa pensante puede muy bien mover el cuerpo de Pedro mediante la idea del cuerpo de Pedro, mas no mediante la idea del cuerpo de Pablo. Y por lo mismo, el alma de Pablo puede muy bien mover su propio cuerpo, mas en modo alguno el cuerpo de otro, como el de Pedro.

Por eso también, el alma no puede mover una piedra que está parada o quieta, ya que la piedra, a su vez, hace otra idea en el alma. Por lo cual no resulta menos claro que es imposible que un cuerpo, que está totalmente parado y quieto, pudiera ser movido por [illegible] de pensamiento [illegible] por las razones 30 antedichas [20].

[5] La tercera objeción puede ser ésta. Parece claro que nosotros podemos, a pesar de todo, producir algún reposo en el cuerpo. Ya que, después de haber movido largo rato nuestros espíritus, comprobamos que estamos cansados. Lo cual no es jamás otra cosa, sino que se ha producido cierto reposo en 40 los espíritus gracias a nosotros.

[6] Respondemos, sin embargo, que el alma es [illegible] a causa de ese reposo [illegible] a que no produce inmediatamente el reposo en el [illegible] sino a través de otros cuerpos que [illegible] tanto reposo como ella había comunicado a los espíritus. Queda, pues, totalmente claro que en la naturaleza hay una sola clase de movimiento. [illegible]

CAPITULO XXI. *De la razón*

[1] Ahora será oportuno que investiguemos de donde procede que cuando vemos que una cosa es

buena o que es mala, algunas veces no hallamos en nosotros poder alguno para hacer el bien o para evitar el mal, y otras veces, en cambio, sí.[209]

[2] Lo podemos comprender fácilmente, si prestamos atención a las causas que hemos señalado de la opinión, que, según hemos dicho, son las causas de todas las pasiones. Decíamos, pues, que éstas son o por testimonio o por experiencia. Y, como todo lo que hallamos en nosotros, tiene más poder sobre nosotros que lo que nos viene de fuera, se sigue sin dificultad que la razón puede ser causa de la destrucción de las *opiniones** que adquirimos por simple testimonio, puesto que la razón no nos ha venido de fuera; pero no lo puede ser de las opiniones que adquirimos por experiencia.

[3] Efectivamente, la posibilidad que nos da la cosa misma —es siempre mayor que la que recibimos mediante la deducción de una segunda cosa, diferencia que ya hemos señalado— [illegible] razonamiento [illegible] el entendimiento claro [illegible] y [illegible] ejemplo de la regla de tres. Pues hay en nosotros más poder por la comprensión de la proporción misma que por

2* Y sería [illegible] lo cual está claro por qué nosotros no podemos vencer [illegible] aquellas que están en nosotros [illegible] inmediata [illegible] que gozamos buenos [illegible] que la razón [illegible] nos hace gozar de ello. Ahora bien, aquello de lo que gozamos [illegible] puede ser vencido por aquello de lo que no [illegible] es lo que [illegible] la razón. [illegible] inmediata con algo que sea mejor conocido y gozado que lo [illegible] siempre necesaria [illegible] el bien [illegible] conocimiento inmediato de este [illegible] que tal [illegible] experiencia, pues [illegible]

la comprensión de la regla de la proporción. Y por eso hemos dicho tan a menudo que un amor es destruido por otro que es mayor, ya que en él no queríamos incluir los deseos que nacen de razona[illegible] [illegible]

CAPÍTULO XXII. *Del conocimiento verdadero, del renacimiento, etc.*

[1] Dado que la *razón** no tiene poder para [illegible] inmediata del objeto mismo al entendimiento. De ahí [illegible] el objeto es excelente y bueno, el alma se unirá necesariamente [illegible]

[2] De aquí se sigue de forma incontrovertible [illegible] amor. De suerte que, si nosotros llegáramos a [illegible] de ese modo, deberíamos unirnos necesariamente con él, puesto que él es lo más excelente y lo mejor que puede manifestarse y ser conocido por nosotros, y

[illegible] bueno o malo, nos es movido mediante la fe verdadera. Pero ninguna de estas dos es capaz de liberarnos de ellas. Solo, por el tercer modo, a saber, el conocimiento verdadero es el que [illegible] libera de ellas. Y sin aquellas es imposible que jamás podamos quedar libres de éstas, como se mostrará en la pág.

¿No será justamente esto aquello de que, bajo otras denominaciones, tanto hablan y escriben otros? Porque, ¿quién no ve que [illegible] a ley que señala el pecado, y por conocimiento verdadero la [illegible] que nos libera del pecado?

[illegible] como acabamos de decir, consiste nuestra salvación.

No digo que debamos conocer a Dios tal como es, sino que nos basta con conocerlo de algún modo. Pues también el conocimiento que tenemos de cuerpo, es tal que lo conocemos tal como es o perfectamente y sin embargo, [illegible] y que amor [illegible]

[3] Que este cuarto modo de conocimiento, en que consiste el conocimiento de Dios, no es deducido de otra cosa sino inmediatamente, aparece por [illegible] hemos [illegible] que es la causa de todo conocimiento, que es conocido únicamente por sí mismo y no mediante alguna otra cosa. Y aparte de ese, aparece tan bien porque estamos por naturaleza tan unidos con él que no podemos ni existir ni ser entendidos sin él; y de aquí se sigue claramente, a su vez, que, dado que nuestra unión con Dios es tan estrecha, no lo podemos conocer sino inmediatamente.

[4] Ahora deberemos tratar, pues, de aclarar la unión que con él tenemos mediante la naturaleza y el amor.

Anteriormente hemos dicho que en la naturaleza no puede existir nada de lo que no exista una idea en el alma de la *misma cosa** Y, según que la cosa es más o menos perfecta, también es más o menos perfecta la unión de la idea con la cosa o con Dios mismo, y los efectos (de dicha idea)[216].

[5] En efecto, dado que toda la naturaleza no es más que una sola sustancia y que su esencia es

4* Y con esto se aclara a la vez lo que hemos dicho en la primera parte de este capítulo, [illegible] al que hemos llamado hijo de Dios, debe existir desde toda la eternidad en la naturaleza. Pues [illegible] que Dios [illegible] existió desde la eternidad [illegible] pensante [illegible] idea que [illegible] amor [illegible] mismo [illegible]

[illegible] todas las cosas es una sola naturaleza y todas en una sola [illegible] en él es

Y, como el cuerpo es absolutamente lo primero que percibe nuestra alma (ya que, como se ha dicho, en la naturaleza no puede existir nada de lo que no haya una idea en la cosa pensante, la cual idea es el alma de esa cosa, esa cosa debe ser necesariamente la causa primera de *la otra**

Ahora [illegible] pasar al conocimiento [illegible] cuando no puede existir ni ser conocido el cuerpo, a una misma esa idea se unirá al instante también mediante el amor con ese objeto, una vez conocido[218].

[6] Esa unión se comprende mejor y se deduce lo que ella debe ser a partir de la unión con el cuerpo. En ésta, en efecto, vemos cómo, mediante el conocimiento y las pasiones correspondientes a las cosas corpóreas, llegan a surgir en nosotros todos los efectos que constantemente percibimos en nuestro cuerpo mediante los movimientos de los espíritus. De ahí que, tan pronto nuestro conocimiento y nuestro amor llegan a recaer sobre aquello sin lo cual no pueden existir ni ser comprendidos, y que no es en absoluto algo corpóreo, también los efectos, surgidos de tal unión, deberán ser incomparablemente mayores y más excelentes. Pues éstos necesariamente tienen que conformarse a la cosa con la que (ellos) están unidos[219].

[7] Y tan pronto tomamos conciencia de dichos efectos, con verdad podemos decir que hemos nacido de nuevo. En efecto, nuestro primer nacimiento tuvo

5* Es decir, que nuestra alma, al ser una idea del cuerpo, es del cuerpo su primer ser, ya que ella es [illegible] del cuerpo [illegible] como en su causa [illegible] cosa pensante.

[illegible] cuando nos unimos con nuestro cuerpo, [illegible] cual surgieron aquellos efectos y movimientos de los espíritus. En cambio, este otro o segundo [illegible] nuestro [illegible] tiene lugar cuando percibimos en nosotros aquellos efectos del amor [illegible] mente deseados por estar conformados al conocimiento de ese objeto incorpóreo.

Estos efectos son tan diferentes entre sí como lo [illegible] corporeo [illegible] espiritual [illegible]. Por eso cabe llamarlo, con toda derecho y verdad, realmente [illegible] puesto que de ese amor y unión se deriva, como demostraremos, una estabilidad eterna [illegible] alma.[221]

CAPITULO XXIII *De la inmortalidad del alma*

[1] Si observamos con atención qué es el alma y de [illegible] pros[illegible] su cambio y su duración, veremos fácilmente si es mortal o inmortal.

Pues bien, nosotros hemos [illegible] que el alma es una [illegible] que existe en [illegible] cosa pensante y que procede de la existencia de una cosa que existe en la naturaleza. De donde se sigue que, según sean el cambio y la duración de esta cosa, así deberán ser también su duración y el cambio del alma.

Por otra parte, hemos señalado que el alma puede unirse [illegible] con el cuerpo, cuya idea es [illegible] o [illegible] con Dios, [illegible] puede existir [illegible] ser en [illegible].

[2] A partir de lo cual se puede ver fácilmente:

1. Que [illegible] que el alma sólo está [illegible] con el cuerpo y el cuerpo llega a perecer, también ella debe perecer, ya que, al faltar el cuerpo, que es el fundamento de su amor, ella debe perecer con él.

2. Que, en cambio, en cuanto que ella está unida con una cosa que es y permanece inmutable, también

ella deberá, por el contrario, permanecer inmutable.

Pues, ¿por qué motivo sería entonces posible que ella pudiera dejar de existir? No por sí misma, porque tan pocos motivos como hubo para que ella hubiera podido comenzar a existir por sí misma, cuando no existía, los sigue habiendo ahora, que existe, para que pueda cambiar o dejar de existir. De ahí que aquello que es la única causa de su esencia, debe ser también (si ella llega a perecer) la causa de su no esencia, por cuanto que él mismo (Dios) llega a cambiarse o a aniquilarse.[222]

CAPITULO XXIV. *Del amor de Dios al hombre*

[1] Hasta este momento, creemos haber explicado suficientemente qué es nuestro amor a Dios, así como sus efectos, a saber, nuestra duración eterna. De ahí que ya no consideremos necesario decir algo de otras cosas, como la alegría en Dios, la tranquilidad del ánimo, etc., ya que por lo dicho resulta fácil de ver qué son y qué cabría decir de ellas.[223]

[2] Así que sólo nos restará ver (dado que hasta aquí hemos hablado de nuestro amor a Dios) si hay también [illegible] amor de Dios a nosotros, es decir, si [illegible] Dios tiene amor al hombre [illegible] estrictamente cuando [illegible] aman a él.

Ahora bien, anteriormente hemos dicho que a Dios no se puede atribuir ningún modo del pensamiento fuera de aquellos que existen en las cosas creadas, y que, por tanto, no se puede decir que Dios ama a los hombres, [illegible] mucho menos que [illegible] aman a [illegible] porque ellos lo aman, que él los odiaría, porque ellos lo odian. Pues entonces habría que suponer que los hombres harían algo tan libremente que no dependería en [illegible] de una causa primera [illegible] anteriormente hemos demostrado que es falso. Y, además, [illegible]

podría producir en Dios más que una gran mutabilidad [illegible] que no ha amado antes, comenzar a amarla [illegible] por tanto, sería necesario algo en Dios que es la contradicción misma.[illegible]

[3] Pero, cuando decimos que Dios no ama al hombre, eso no debe ser entendido como si él dejara, por así decirlo, al hombre correr solo, sino más bien que el hombre, junto con todo cuanto existe, existe de tal modo en Dios y Dios consta de tal modo de todo eso, que no puede haber lugar para un amor propiamente tal de Dios a *otra* cosa, puesto que todo consiste en una sola cosa, que es Dios mismo.

[4] Y de aquí se sigue, a la vez, que Dios no establece ninguna ley a los hombres a fin de premiarlos cuando la cumplan. O, para decirlo más claramente, las leyes de Dios no son de tal naturaleza que puedan ser transgredidas. Ya que las reglas puestas por Dios en la naturaleza, según las cuales surgen y permanecen todas las cosas, si es que queremos llamarlas leyes, son tales que jamás pueden ser infringidas. Tales son: que el más débil debe ceder ante el más fuerte, que ninguna causa puede producir más de lo que contiene en sí misma, y otras similares, pues son de tal índole que jamás cambian, jamás comienzan, sino que todo está bien dispuesto y ordenado bajo ellas.

[5] Y, para decir brevemente algo sobre esto, todas las leyes que no pueden ser transgredidas son leyes divinas. Razón: que todo cuanto sucede no es contrario a su propósito decreto, sino acorde con él. Todas las leyes que pueden ser infringidas, son leyes humanas. Razón: que todo cuanto los hombres deciden para su bienestar no se sigue que sea tanto en [illegible] para el bienestar de toda la naturaleza, sino más bien

por el contrario, puede ser para la destrucción de otras muchas cosas.

[6] Cuando las leyes de la naturaleza son más poderosas, las leyes de los hombres son anuladas. Las leyes divinas son el fin último por el que ellas existen y no están subordinadas, no así las humanas, ya que, aun cuando los hombres hacen leyes para su bienestar y no se proponen otro fin que promover con ellas su propio bienestar, ese fin suyo (a estar subordinado a otro, que mira a otro que está por encima de ellos y los hace obrar de ese modo, por ser partes de la naturaleza) puede, sin embargo, servir para colaborar con las leyes eternas, instituidas por Dios desde la eternidad, y para concurrir con todas las demás cosas a realizarlo todo.

Y así, aunque las abejas, con su trabajo y el orden adecuado que mantienen bajo una (de ellas), no miran a otro objetivo que procurarse ciertas provisiones para el invierno, el hombre, en cambio, por estar por encima de ellas, tiene otro fin, al mantenerlas y cuidarlas, a saber, obtener miel para él.

Por eso también, el hombre, dado que es una cosa particular, no pone su objetivo más allá de poder realizar su esencia determinada, pero, dado que también es una parte y un instrumento de toda la naturaleza, este fin del hombre no puede ser el fin último de la naturaleza, puesto que ésta es infinita y debe servirse de aquél, junto con todos los demás, como de un instrumento suyo.[225]

[7] Hasta aquí, pues, hemos hablado de la ley establecida por Dios. Hay que señalar, además que el hombre observa en sí mismo una doble ley, el hombre, digo, que usa bien su entendimiento y llega al conocimiento de Dios. Estas leyes son causadas por la comunidad que él tiene con Dios y por la comunidad que él tiene con los modos de la naturaleza.

[8] Una de ellas es necesaria y la otra no. Por lo que toca, en efecto, a la ley que surge de la comunidad con Dios, como el hombre no puede jamás dejarle, sino que siempre debe estar necesariamente unido con él, tiene y siempre debe tener ante los ojos las leyes según las cuales él debe vivir para y con Dios. Por lo que toca en cambio a la ley que surge de la comunidad con los modos, dado que él puede separarse a sí mismo de los hombres, no es tan necesaria.[26]

[9] Puesto que nosotros establecemos tal comunidad entre Dios y el hombre, con razón cabría preguntar cómo puede Dios hacerse conocer a los hombres y si eso sucede o puede suceder mediante palabras hablas o inmediatamente, sin usar ninguna otra cosa por la que pudiera hacerlo.

[10] Mediante palabras, jamás, ya que entonces el hombre debería haber sabido ya los significados de las palabras antes de que le fueran pronunciadas. Si por ejemplo, Dios hubiera dicho a los israelitas: *yo soy Jehová, vuestro Dios*, ellos deberían haber sabido antes, por palabras, que él era Dios, antes de que pudieran cerciorarse de que él era ese. Pues ellos sabían bien entonces que la voz, el trueno y los relámpagos no eran Dios, por más que la voz les dijese que era Dios.

Y lo mismo que decimos aquí de las palabras queremos darlo por dicho de todos los signos externos. Por eso consideramos imposible que Dios haya podido darse a conocer a los hombres por medio de algún signo externo.

[11] Consideramos innecesario que eso tuviera lugar por medio de alguna otra cosa, aparte de la sola esencia de Dios y del entendimiento del hombre. Pues, dado que aquello que, en nosotros, debe conocer a Dios, es el entendimiento y que éste está tan inmediatamente unido con él, que no puede ni existir

ni ser entendido sin él, resulta que no es estrictamente ninguna otra cosa que él, siempre unido a él, inmediatamente unido a él como el mismo Dios.

[12] Es imposible, además, conocer a Dios por medio de algo distinto.

1. Porque entonces tales cosas deberían sernos más conocidas que el mismo Dios, lo cual contradice abiertamente lo [illegible] hasta ahora [illegible] demostrado con claridad, a saber, que Dios es causa de nuestro conocimiento y de toda esencia, y que todas las cosas particulares no son ni pueden existir sino que [illegible] conocer a Dios por medio de otra cosa, cuya [illegible] es necesariamente limitado, aun cuando nos fuera más conocida. Pues, ¿cómo es posible que a partir de algo limitado pudiéramos concluir algo infinito e ilimitado?

[13] Porque, aunque observemos algún efecto u obra en la naturaleza cuya causa nos es desconocida, nos resulta imposible concluir de ahí que, para producir ese efecto, debe existir en la naturaleza una cosa infinita e ilimitada. Pues, ¿cómo podríamos saber si han concurrido muchas causas para producir eso o si tan sólo ha sido una? ¿Quién nos dirá eso?

De ahí que nosotros concluimos, finalmente, que Dios, para hacerse conocer a los hombres, no puede o no necesita usar ni palabras ni milagros ni [illegible] para crear [illegible] sólo a sí mismo.[27]

CAPÍTULO XXV *De los demonios*

[1] Ahora diremos brevemente a [illegible] acerca de los demonios, sobre si existen o no existen, tal como algunos

[illegible] Dios no tiene absolutamente nada de Dios [illegible] exactamente con la naturaleza de la que va a [illegible]

[2] Si afirmamos, con algunos, que es una cosa pensante, que ni quiere ni hace absolutamente nada bueno y se opone totalmente a Dios, es sin duda bien miserable y, si las oraciones pudieran ayudar algo, sería de rezar por él para que se convirtiera.

[3] Pero veamos si una cosa tan mísera podría existir un solo instante. Si así lo hacemos, descubriremos al momento que no. En efecto, de la perfección de una cosa deriva toda la duración de la misma, y cuanta mayor esencia y divinidad contienen, más consistentes son. Ahora bien, el diablo, al no tener la mínima perfección, ¿cómo podría, pienso yo, subsistir? Añádase a ello que la subsistencia o duración en el modo de la cosa pensante no surge sino mediante la [illegible] Dios que a esa cosa tiene en virtud de amor. Como es diametralmente lo contrario lo que sucede con los demonios, es imposible que ellos puedan existir.

[4] Ahora bien, si no hay necesidad alguna de tener que afirmar la existencia de los demonios, ¿por qué se afirma que existen? Pues nosotros no tenemos, ni los otros, necesidad de suponer la existencia de los demonios para hallar las causas del odio, la envidia, la ira y otras pasiones similares, puesto que hemos [illegible] [illegible]

CAPÍTULO XXVI. *De la verdadera libertad, etc.*

[1] Con la tesis del capítulo precedente no hemos querido tan solo poner de manifiesto que no existe el

demonio, sino también que las causas [illegible], por decirlo mejor, lo que llamamos pecado) que nos impiden llegar a nuestra perfección, están en nosotros mismos.

[2] También hemos probado anteriormente tanto por la razón como por la cuarta forma de conocimiento, cómo y de qué modo debemos llegar a nuestra felicidad y cómo deben ser aniquiladas las pasiones. No, como suele decirse habitualmente, que ellas deben ser dominadas antes de que alcancemos el conocimiento y, por tanto, el amor de Dios (esto es tanto como si se quisiera que alguien, que es ignorante, debiera dejar su ignorancia antes de que pudiera llegar al conocimiento), sino más bien, que sólo el conocimiento es la causa de la destrucción de las pasiones, como aparece por todo cuanto llevamos dicho.

De lo anterior también se deduce claramente cómo sin virtud o, por decirlo mejor, sin la guía del entendimiento todo se va a la ruina y nosotros vivimos como fuera de nuestro elemento.

[3] De ahí que, aunque de la fuerza del conocimiento y del amor divino no llegara a seguirse, como hemos probado, una tranquilidad eterna para el entendimiento, es nuestro deber buscar también ésta, puesto que es tal que, gozándola, no querríamos cambiarla por ninguna otra cosa del mundo.

[4] Si esto es así, con razón podemos considerar como un gran absurdo aquello que muchos, a quienes, por lo demás, se considera teólogos, dicen, a saber, que, si del amor de Dios no se siguiera una vida eterna, ellos buscarían su mejor bien personal, como si fueran a descubrir algo que sea fuera mejor que Dios. Es tan ingenuo como si un pez, para el que no hay vida alguna fuera del agua, dijera: si a esta vida en el agua no va a seguir para mí una vida

eterna, quiero salirme del agua a la tierra. ¿Qué otra cosa, si no, pueden decirnos quienes no conocen a Dios?

[5] Vemos, pues, que para conseguir la verdad de aquello que damos por seguro respecto a nuestra salvación y tranquilidad, no tenemos necesidad de ningún otro principio, fuera de éste: cuidar de nuestro propio provecho, algo muy natural en todas las cosas. Y, como descubrimos que, buscando la sensualidad, los placeres y las cosas mundanas no encontramos en ellos nuestra salvación, sino, por el contrario, nuestra perdición, por eso nosotros preferimos la guía de nuestro entendimiento.

Pero, como éste no puede conseguir progreso alguno sin haber llegado previamente al conocimiento y al amor de Dios, nos ha sido sumamente necesario buscar a éste (Dios). Y, puesto que, según las precedentes consideraciones y apreciaciones, hemos hallado que él es el mejor de todos los bienes, es necesario que nos mantengamos firmes aquí y que aquí descansemos. Pues hemos visto que fuera de él no hay cosa ninguna que nos pueda proporcionar alguna salvación y que ésta es nuestra única verdadera libertad, estar y permanecer atados con las amables cadenas de su amor.[232]

[6] Finalmente, vemos también cómo el razonamiento no es en nosotros lo más excelso, sino como una escalera a través de la cual ascendemos al lugar deseado, o como un buen espíritu que, lejos de toda falsedad y engaño, nos anuncia el bien supremo, a fin de incitarnos a buscarle y a unirnos a él. Y esa unión es nuestra suprema salvación y beatitud.

[7] Para poner fin a esta obra, nos resta todavía indicar brevemente qué es la libertad humana y en que consiste. Para llevarlo a cabo, me serviré de las

siguientes proposiciones como de cosas que son ciertas y probadas.

1. Cuanta más esencia tiene una cosa, tanta más actividad tiene también y tanta menos pasividad. Pues es cierto que la activa actúa por lo que tiene y la pasiva padece por lo que no tiene.

2. Toda pasión, que es del no ser al ser o del ser al no ser, debe provenir de un agente externo y no de uno interno, ya que ninguna cosa, considerada por sí misma, contiene en sí la causa de poder aniquilarse, si existe, o de poder hacerse, si no existe.[233]

3. Todo aquello que no es producido por causas externas, tampoco puede tener con ellas comunidad alguna y, por consiguiente, no podrá ser cambiado ni transformado por ellas.

Y de estas dos últimas proposiciones, deduzco la cuarta proposición siguiente:

4. Todo efecto de una causa inmanente o interna (que para mí es una misma) no es posible que pueda perecer ni cambiar mientras permanezca esa causa suya. Pues, así como tal efecto no ha sido producido por causas externas, tampoco puede ser cambiado de acuerdo con la tercera proposición. Y, como ninguna cosa en absoluto puede llegar a aniquilarse más que por causas externas, es imposible que tal efecto pudiera llegar a perecer, de acuerdo con la segunda proposición.

5. La causa más libre y la que mejor conviene a Dios, es la inmanente. Puesto que el efecto de esta causa depende de tal modo de ella que sin ella no puede existir ni ser entendido, tampoco está sometido a ninguna otra causa y, por consiguiente, también está tan unido con ella que forman juntos un [illegible]

[8] Veamos ahora, pues, qué conclusiones tenemos que sacar de todas las proposiciones precedentes.

1. Puesto que la esencia de Dios es infinita, tiene una actividad infinita y una infinita negación de pasividad, según la primera proposición. Y, de acuer

formando una y la misma naturaleza, que concuerdan siempre en todo.[240]

[9] Por todo lo ahora dicho se puede comprender muy fácilmente cual es la *libertad humana* *, que yo defino como sigue: es una existencia firme, que nuestro entendimiento alcanza mediante la unión inmediata con Dios, a fin de poder producir en sí mismo pensamientos y fuera de sí efectos bien acordes con su naturaleza, sin que por ello, sin embargo, estén sometidos a ninguna causa externa, por la que puedan ser cambiados o transformados.[241]

Así aparece, con un simple golpe de vista, que cosas están en nuestro poder y no están sometidas a ninguna causa externa. Por otra parte, también he probado aquí, y de forma distinta que antes, la eterna y estable duración de nuestro entendimiento, y, en fin, cuáles son los efectos que tenemos que apreciar por encima de todos los demás.[242]

CONCLUSIÓN

[10] Tan sólo me resta, para terminar todo esto, decir a los amigos para los que escribo este tratado no os admiréis de estas novedades, ya que bien sabeis que una cosa no deja de ser verdad porque no es aceptada por muchos.

Y, como vosotros tampoco ignoráis la condición del siglo en el que vivimos, os quiero rogar muy encarecidamente que pongas cuidado en no comunicar estas cosas a otros. No quiero decir que debáis retenerlas exclusivamente para vosotros, sino tan sólo que, si alguna vez comentais o comunicarlas a al

* La esclavitud de una cosa consiste [illegible] externas. La libertad, por el contrario, es no estar [illegible] sino libre de ellas.

[illegible] Finalmente, si en la lectura de este escrito pudierais encontrar alguna objeción contra lo que yo sostengo, [illegible] que os apresuréis a refutarla [illegible] antes de que lo hayáis examinado con suficiente tiempo y ponderación. Si así lo hacéis, tengo la seguridad de que llegaréis a gozar de los frutos de este [illegible] que [illegible] os espera [illegible]

APENDICE I[244]

Axiomas

1. *La sustancia está, por su naturaleza, antes que los [illegible]*[245]

2. *[illegible] cosas que son distintas se distinguen o realmente o [illegible]*

3. *Todas las cosas que se distinguen realmente, o bien tienen distintos atributos, como pensamiento y extensión, o bien son referidas a un atributo de otras, como entendimiento y movimiento, uno de los cuales pertenece al pensamiento y otro a la extensión.*

4. *Las cosas que tienen distintos atributos, así como aquellas que pertenecen a distintos atributos, no contienen ninguna cosa la una de la otra.*[246]

5. *Aquello que no contiene en sí nada de otra cosa, tampoco puede ser causa de la existencia de dicha cosa.*

6. *[illegible] que lo que es [illegible] de sí mismo es imposible que se haya [illegible] a sí mismo.*

Aquello por lo que se distinguen las cosas [illegible] por su naturaleza lo primero [illegible] en tales cosas.[247]

PROPOSICION I. *A ninguna sustancia, que existe realmente, puede serle referido una y el mismo atributo que es referido a otra sustancia. O, lo que es lo mismo, en la naturaleza no pueden existir dos sustancias, a menos que sean realmente distintas.*

DEMOSTRACION. Dichas sustancias, al ser dos, son distintas. Y, por consiguiente, se distinguen o realmente o accidentalmente. No accidentalmente, porque entonces los accidentes serían, por su naturaleza, antes que la sustancia, contra el ax. 1, luego realmente. Y, por eso mismo, no se puede decir de la una lo que se dice de la otra, que es lo que intentamos demostrar.

PROPOSICION II. *Una sustancia no puede ser la causa de la existencia de otra sustancia.*

DEMOSTRACION. Tal causa no puede tener en sí algo de tal efecto (prop. 1), ya que la distinción entre ellas es real y, por consiguiente (ax. 5), no puede producir su existencia.

PROPOSICION III. *Todo atributo o sustancia es, por su naturaleza, infinito y sumamente perfecto en su género.*

DEMOSTRACION. Ninguna sustancia es causada por otra (prop. 2). Y, por consiguiente, si existe, o bien es un atributo de Dios, o bien ella ha sido, fuera de Dios, causa de sí misma. Si lo primero, es necesariamente infinita y sumamente perfecta en su género, tal como lo son todos los demás atributos de Dios. Si lo segundo, también es necesariamente tal, ya que ella no hubiera podido limitarse a sí misma.

PROPOSICION IV. *A la naturaleza de toda sustancia pertenece, por naturaleza, la existencia, de tal suerte que es imposible poner en un entendimiento infinito la idea de la esencia de una sustancia que no existe realmente en la naturaleza.*

DEMOSTRACION. La verdadera esencia de un objeto es algo que se distingue realmente de la idea del mismo objeto. Y este algo (ax. 2) o es realmente

[illegible] esta comprendida en otra cosa, es una cosa que existe realmente y de la cual no se puede distinguir realmente [illegible] modalmente *(modaliter)* dicha esencia [illegible] las esencias de las cosas que nosotros [illegible]. El cual, antes de que existiera [illegible] el movimiento y el [illegible] existe, no se distinguen realmente [illegible] modalmente [illegible] es por [illegible] contradicción que la esencia [illegible] comprendida de esa [illegible] realmente de ella, contra la prop. 1, y como si pudiera ser producida por el sujeto que la comprende, contra la prop. 2; y, en fin, como si no pudiera ser, por su naturaleza, infinita y sumamente perfecta en su género, contra la prop. 3

Por consiguiente, puesto que no está comprendida en otra cosa, es una cosa que existe por sí misma

COROLARIO. *La naturaleza es conocida por sí misma y no por ninguna otra cosa. Ella consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales es infinito y perfecto en su género, y a cuya esencia pertenece la existencia. De ahí que [illegible] no [illegible] otra esencia o ser, y coincide, por tanto, exactamente con la esencia de Dios, único existente y [illegible]*[illegible]

APÉNDICE II[24]

Del alma humana

[1] Dado que el hombre es una cosa creada finita, etc., es necesario que lo que él tiene de pensamiento y que nosotros llamamos alma, sea un modo del atributo que llamamos pensamiento, sin que a su esencia pertenezca ninguna otra cosa, aparte de ese modo. De suerte que, si este modo se destruye, también se

destruye el alma, aunque dicho atributo permanece invariable

[2] De la misma manera lo que él tiene de extensión y que llamamos cuerpo, no es otra cosa que un modo del otro atributo, que llamamos extensión, y, si él (modo) se destruye, también deja de existir el cuerpo humano, aunque el atributo de la extensión permanece inmutable

[3] A fin de ver ahora qué clase de modo es ese que llamamos [illegible] cuerpo, y cómo, además, su cambio (solo) depende del cuerpo (lo cual es para mí la unión del alma y del cuerpo) [illegible] que señalar

1.º Que el modo más inmediato [illegible] que llamamos pensamiento, [illegible] la esencia formal de todas las cosas. Y de tal manera que [illegible] no sería en absoluto [illegible] en su género [illegible] demostrar en la prop. 3[25]

[4] Sin [illegible] es un ser de que se [illegible] y que contiene en sí objetivamente toda la naturaleza [illegible] mente en sí[26]

[5] Hay que señalar, además

2.º Que todos los demás modos, como el amor, el deseo, la alegría, tienen su origen en ese primer modo inmediato; y de tal suerte que, si éste no le precediera no podría existir ni amor, ni deseo, etc

[6] De donde se concluye claramente que el amor natural, que hay en cada cosa, a la conservación de

propio cuerpo (hablo del modo), no puede tener otro origen que la idea o esencia objetiva, que hay de tal cuerpo en el atributo pensante[254]

[7] Además, como para la existencia de una idea esencial objetiva no se requiere ninguna otra cosa que el atributo pensante y el objeto o esencia formal, es seguro lo que hemos dicho; que la idea o esencia objetiva es el modo *más inmediato*[7*] del atributo. Y en consecuencia no se puede dar en el atributo pensante ninguna modificación, que pertenezca a la esencia del alma de cada cosa, sino tan sólo la idea, que de dicha cosa necesariamente debe existir en el atributo pensante, si esa cosa existe. Pues tal idea lleva consigo los mismos modos del amor, el deseo, etc. Ahora bien, dado que la idea procede de la existencia del objeto, si éste se cambia o destruye, también la idea debe cambiar o destruirse en el mismo grado; y, si esto es así, ella es lo que está unido con el objeto.

[8] Claramente [illegible] que hemos [illegible] más adelante y a [illegible] la esencia [illegible] por lo que no puede existir realmente no [illegible] otra cosa que el atributo y el objeto, de que acabamos de hablar. Ahora bien, ninguno de éstos pertenece a la esencia del alma, dado que el objeto no tiene nada de pensamiento [illegible] realmente del alma. Y en [illegible] al atributo [illegible] no puede [illegible] ser en cuestión. Lo cual [illegible] por [illegible] respecto a nuestro que el [illegible] está unido con el objeto [illegible] se cambia ni se destruye [illegible] cuando se [illegible] el objeto.

[9] Por tanto, la esencia del alma tan sólo consiste en esto, a saber, en que existe una idea o esencia

7* Yo llamo el modo más inmediato del atributo a aquel modo que, para existir, no tiene necesidad de ningún otro modo en el mismo atributo.

objetiva en el atributo pensante, la cual surge del ser de un objeto, el cual existe de hecho en la naturaleza. Digo «de un objeto que existe realmente», etc., sin ulterior determinación, para incluir aquí no sólo los modos de la extensión, sino también los modos de todos los infinitos atributos, los cuales, lo mismo que los de la extensión, tienen un alma.

[10] A fin de comprender mejor esta definición conviene prestar atención a lo que acabo de decir al hablar de los atributos. Pues he dicho que no se distinguen según su *esencia*[10*] [illegible] esencia [illegible] esencial de cada uno de los modos está comprendida en los [illegible] atributos [illegible] son atributos de un ser [illegible]

Por eso también, en el cap. 9 de la 1.ª parte, he [illegible] a esa [illegible] creada por Dios [illegible] esencia [illegible] necesariamente [illegible] se tiene en cuenta que [illegible] las esencias [illegible] y las esencias de los modos comprendidos en los atributos, son la esencia de un solo ser [illegible]

[11] Pero aun las que se [illegible] aun consideran [illegible] realmente [illegible] comprendidas en sus [illegible] atributos. Y como en los modos [illegible] no puede existir particularidad alguna en la cosa, se consecuencia que no existe en la naturaleza.

Lo cambio [illegible] de estos modos [illegible] existencia particular mediante el [illegible] alguna manera de los atributos, puesto que en ese

10* Porque las cosas se distinguen por aquello que es lo primero en la naturaleza. Ahora bien, esta esencia de las cosas es anterior a la existencia. Luego

caso, su existencia particular, que ellos tienen en el atributo, es el sujeto de su esencia), entonces se demuestra una particularidad en las esencias de los modos y, por consiguiente, en las esencias objetivas de esos modos. De necesariamente es an comprendidas en la idea.

[12] Y ésta es la razón por la que nosotros, en la definición hemos empleado estas palabras: *que ha sido ha surgido de un objeto que existe actualmente en la naturaleza*. Y con esto consideramos haber aclarado suficientemente qué cosa es el alma en general, entendiendo con lo dicho no solo las ideas que surgen de los modos corporales, sino también aquellas que surgen de la existencia de un modo cualquiera de los demás atributos.

[13] Pero, dado que de los demás atributos no tenemos ningún conocimiento comparable al que tenemos de la extensión, veamos si atendiendo a los modos de la extensión podemos encontrar una definición más precisa y más apropiada para expresar la esencia de nuestra alma, ya que es ésta es nuestro sujeto [illegible]

[14] Comenzaremos sopesando en la extensión como cosa aparte todo lo que en la extensión no existe ningún otro modo, fuera del movimiento y el reposo, y que cada cosa corporal particular no es nada más que una cierta proporción de movimiento y reposo. De tal forma que si no existiera en la extensión nada más que solo movimiento y solo reposo, no podría saber existido existe en toda la extensión ninguna cosa particular. De ahí que también el cuerpo humano no es otra cosa que una cierta proporción de movimiento y reposo.

[15] Así, pues, la esencia objetiva, que hay en la cosa pensante, de esa proporcion actualmente existente, es lo que nosotros llamamos el alma del cuerpo.

De tal manera que, si uno de estos modos (movimiento o reposo) se cambia a más o a menos, se cambia también en el mismo grado la idea. Por ejemplo, si llega a aumentar el reposo y disminuir el movimiento, se producirá en el sufrimiento la tristeza que llamamos frío. Y, si esto sucede, por el contrario, en el movimiento, se producirá el sufrimiento que llamamos calor.

[16] Y así, en la medida (y de ahí provienen los distintos modos de sufrimiento que sentimos cuando nos golpeamos con un bastón en los ojos o en las manos) en que los grados de movimiento y reposo no son los mismos en todas las partes del cuerpo, sucede que unas tienen más movimiento y reposo que otras, de ahí deriva la diferencia de sensaciones. Y en la medida en que de ahí surge la diferencia de sensaciones por encontrarse una misma cosa, como una madera o un hierro, en que las partes externas, y que también provocan estos cambios, son [illegible] y no tienen los mismos efectos, surge de ahí la diferencia de sensación en una e la misma parte. Y así, en su el cambio que tiene lugar en una parte, es la causa de que el alma tome a su primera propiedad. Surge de ahí la alegría, que llamamos reposo, ejercicio placentero y reposado.

[17] Finalmente, pues, una vez que hemos explicado qué es la sensación, podemos ver fácilmente cómo llega a surgir de ahí una idea reflexiva o el conocimiento de sí mismo, la experiencia y el razonamiento. Y de todo esto, así como también de que nuestra alma está unida con Dios y es una parte de la idea infinita que surge inmediatamente de Dios, también se puede ver claramente el origen del conocimiento claro y de la inmortalidad del alma. Pero, por el momento, nos será suficiente con lo dicho.

LA LUZ SOBRE EL CANDILABRO[2]

que sirve para la consideración de las cosas más importantes, contenidas en el librito titulado «Los misterios del Reino de Dios», etc., contra Galenus Abrahamsz y sus seguidores, tratadas y escritas por

W. Liam Ames

I Juan, 1, v. 5: «Este es el anuncio que le hemos oído y que os anunciamos, que Dios es una luz y que no hay en él tinieblas a guna.»

Efesios, 5, v. 13: «Porque todo lo que manifiesta, es luz.»

Piter Balling

Impreso por el autor, 1662

[1] Las cosas no son por las palabras, sino las palabras por las cosas. De suerte que, si las cosas fueran bien y convenientemente entendidas por las palabras, eso debería suceder gracias a aquellos que fueran capaces de exponer las cosas mismas a quienes vinieran a ellos. Y por eso sería suficiente servirse de ellas para dar a conocer a otros nuestros pensamientos, tal como los concebimos.[258]

[2] Pero, como comprobamos que de hecho sucede lo contrario y que los hombres, pese a hablar y escribir las mismas palabras y razonamientos, pueden tener pensamientos distintos e incluso directamente opuestos, resulta clara la incapacidad de evitar lo convenientemente mediante palabras y discursos.

Y no hay por qué admirarse en absoluto de ello, ya que se sabe en qué cambios están constantemente las lenguas. Tanto es así que las palabras pueden cambiar su anterior significado.

Y su imperfección es tan grande, que, si uno las ha

[illegible] que había tenido poco o ningún conocimiento de las cosas que [illegible] uno quisiera grabar mejor a otro las cosas mismas mediante palabras y discursos, necesitaría nuevas palabras y descubrir, por tanto, una lengua totalmente nueva. Pero esto sería una obra que costaría gran trabajo.

[3] Entretanto, se ve que de aquí surge un mar de confusiones para todo el género humano. Pues, aunque no cometan ninguna falta por la cual las palabras, unas veces por ignorancia y otras por astucia o por cólera, sean doblegadas y torcidas en contra de la opinión del que habla o escribe (de tal suerte que, al proceder así, creen captar a la perfección su intención, de donde se derivan todos esos engaños, difamaciones y discusiones y aun cosas [illegible]), resulta, sin embargo, que, por más que uno quiera proceder en esto con rectitud y precaución, comprueba muchas veces que puede engañar y ser [illegible]

[4] Pero, a pesar de que las palabras y los discursos están actualmente así constituidos, no por eso dejan de ser el medio más disponible y, por cuanto he llegado a saber, el más cómodo para dar a conocer a los demás todos nuestros pensamientos. De ahí que, aun cuando de ahí provengan tantas confusiones y engaños que nadie, que tenga un poco de experiencia, puede ignorarlo, no por eso se puede en absoluto desecharlas, como no pocos dicen públicamente. Pues, como ellos mismos lo han experimentado algunas veces, están muy fácilmente inclinados a creer que se las usa para engañarlos, y tanto más cuanto que ellos ya anteriormente lo habían advertido.[illegible]

Esto también tiene lugar, igual que en otras muchas cosas, en aquello que acostumbramos a tener

por religión. A este respecto, la necesidad [illegible] es así, al [illegible] a los que apenas se prestan oídos y mucho menos atención a aquello que les es propuesto por alguien, que juzgan no ser de su mismo sentir, porque creen que así no son seducidos por él.

[5] Sin embargo, por más que ellos se comporten así [illegible] pensar que se [illegible] precaución y que quieren ser por sus propios [illegible] pero esto [illegible] es en [illegible] verdad. [illegible] que [illegible] es considerado [illegible] causa de este precio [illegible] moneda auténtica y buena como [illegible] que está situada [illegible] en un [illegible] de sentir como en el otro.

[illegible] se [illegible] en la probabilidad de estar el más cercano a la verdad. Y por eso se pone tanto empeño en que [illegible] de mantener firmemente la su[illegible] y tanta [illegible] en el estado [illegible] debate para imponerse a los demás, [illegible] que no existiera [illegible] que el [illegible] es así.

Así pues, [illegible] que actualmente las cosas son así, [illegible] de que desespere de poder salir [illegible] de que no pueda menos de alegrarse de que se haya encontrado a quienes se cuidan más bien de esto [illegible] que descargue sobre ellos todo su peso. Ciertamente que no. Pues por poco que uno pueda ver bien [illegible] que siempre queda atrás una disputa y que sólo se [illegible] cuando uno se cansa y que siempre queda vencedor aquel [illegible] tiene la verdad, sino que sabe esgrimir mejor con la lengua y las palabras. ¿Misera pues si es que así debe ser buscada y hallada? Pero no es así [illegible] verdadera [illegible]

[6] Sea, pues, con nosotros como sea, no quiero separaros de una multitud de hombres y haceros pasar a otra. Es algo muy distinto a lo que yo quiero

[illegible] Pero [illegible] os [illegible] tros [illegible] bien que [illegible] es exagerado [illegible] rechazar [illegible] que puede ser [illegible] para alcanzar [illegible] verdad. Sed [illegible] desconfiados o más bien lo cautos que queráis, pero no podéis razonablemente rehusar escucharme en [illegible] todo el daño que podríais recibir por hacer aquello a lo que os exhorto, se reduce a que haríais una obra [illegible] que no se siguiera aquello que se os promete.

Por el contrario, si todo aquello se siguiera podríais llegar a gozar de una cosa verdaderamente [illegible] grande que no podría ser cambiada por ninguna de aquellas que son tenidas por grandes sobre la tierra. Y, lo que es más, no hay que buscarla lejos, sino [illegible] mismos. Y podéis hallar la prueba de lo que decimos y por cierto la más [illegible] y más clara que [illegible]

[7] Os remitimos a vosotros mismos, es decir, que debéis reflexionar, prestar atención y advertir lo que [illegible] *luz, que luce en todo hombre que viene a este mundo*. Aquí [illegible] alcanzar un estado bienaventurado. Os resultará fácil [illegible]

[illegible] incluso aquellas cosas que se experimentan en [illegible] está en vuestro poder el tener tantas semejanzas con [illegible] para poder comprenderlo con exactitud. Sabed que estáis actuando como aquellos que, sin querer aprender las letras, quisieran aprender a leer

Querer saber todo aquello de que uno es capaz, es nada; pero querer más, es necesidad. Siempre que dará una pregunta, siempre un saber será demasiado reducido. Quien no se atreva a nada antes de estar en plena capacidad, jamás comenzará, y mucho menos alcanzará plenamente su salvación. Pero, en cuanto [illegible] advierto una vez más: que se puede entender lo que propiamente es.

[8] Digo, pues, que exhorto a todo hombre a que se vuelva hacia la luz que hay en él (la designamos más bien con este nombre de *luz*, que con ningún otro, aunque nos daría igual que se la llamara *Cristo*, el *Espíritu* o la *Palabra*, ya que todo esto viene a la misma cosa). Pero, como la palabra luz [illegible] es algo distinto de aquello que entendemos por tal, intentaremos expresar en breves palabras lo que significaremos con tal expresión.[24]

[9] La luz, decimos, pues, es un conocimiento claro y distinto de la verdad, en el entendimiento de cada hombre, por el cual está tan convencido de ser así de tal modo las cosas, que le es imposible llegar a dudar del mismo.[25]

[10] Por esta definición, que ahora hemos dado de la luz, se ve claramente que ella debe [illegible] en sí mismo un efecto principal: hacernos conocer a nosotros mismos y nos hará ver que es [illegible] la vanidad y que es el bien y el mal. Todo lo cual es ciertamente [illegible] de tal importancia, que sin ella [illegible] errante en una constante oscuridad [illegible] pecado, no conoce ninguna verdad, no hace [illegible] más que [illegible] por vanidad pero sin certeza alguna.[26]

[11] Esta luz, pues, Cristo, la verdad, etc., es la que logra iluminar la obra de las tinieblas, el pecado, y

lo castiga en el hombre, y le muestra a éste cómo le aleja de Dios. Le acusa del mal que comete y ha cometido, pues ella es la que le juzga y reprueba. Y, al revés, ésta es la predicación a toda criatura bajo el cielo, aunque no haya oído o leído jamás la Escritura. Ella es la que conduce en verdad al hombre por el camino hacia Dios. Ella le disculpa por hacer el bien y le da paz en su conciencia. Ella le conduce a la unión con Dios, en la que reside toda salvación y beatitud.[26]

[12] Aún más, como la naturaleza de la luz es manifestar infaliblemente el mal y el pecado, castigarlo y convencer de él, es imposible que pueda jamás estar de acuerdo con él. Y, aunque es verdad que la acción de esta luz en todos los hombres, en los que, no obstante, existe [illegible] parece actuar en absoluto, es porque está obstaculizada mediante oposiciones. Pues, así como la luz propiamente tal, en virtud de la interposición de [illegible] puede ser impedida de producir sus efectos donde, sin embargo, de otra [illegible] permanecería [illegible] la luz de esta luz de la que [illegible] hablando.

En este caso, los impedimentos son múltiples. Todo cuanto hay en el mundo y llega a [illegible] parece [illegible] una guerra. No [illegible] nada, en efecto, que no tenga un efecto [illegible] a otro de los sentidos del hombre; y, pasando a [illegible] de ellos al alma, llena de tal modo la memoria que aquella ya no hace nada en ésta. Los ojos y los ordos están constantemente abiertos a todo lo que sucede, que jamás se produce un suceso [illegible] en el cuerpo no lo lleve también a la conciencia. Esto hace que el deseo de gozar de aquél sea ardiente; pero quede siempre insatisfecho. Los objetos son múltiples, pero el gozo tan sólo presupuesto, y las causas sean incesantes.

De ahí que todo esto, plasmado en usos y costumbres, que son regulados por la opinión y no por la verdadera luz, se vea en nosotros a través de la educación y los ejemplos, de tal manera que se vive totalmente inmerso en ellos. ¿Hay que extrañarse de que sea nula o tan reducida la eficacia de la luz? De ningún modo. La naturaleza está tan enredada en los deseos de lo más alto que existe en el mundo y tan sumergida en los apetitos, que resulta casi imposible que la luz pueda hacer emerger un deseo hacia lo [illegible]. Pero aunque todas estas acciones tan [illegible] las se dirigen contra la luz, jamás la doblegarán. Según la [illegible] la naturaleza de cada cosa así es también su acción, y, como aquellas son contrarias, una debe ceder ante la otra, y se supone aquí la que es más poderosa. De donde se sigue que ambas en sus efectos son [illegible].[271]

[13] La luz, no obstante, permanece siendo lo que es y por sí [illegible] aunque el hombre a causa del pecado y la unión con las cosas perecederas, se pierda, se confunda y se prive de su [illegible] eterna. La luz, que viene al mundo en todo hombre, permanece inmutable por la eternidad.[272]

[14] Esta luz es también el primer principio de la religión. Porque como no puede existir ninguna verdadera religión sin algún conocimiento de Dios, y ningún conocimiento de Dios sin esta luz, la religión debe comenzar necesariamente por esta luz. Dios, pues, que Dios es conocido mediante esta luz, según la proporción de conocimiento que lo finito y limitado puede contener de lo infinito e ilimitado, el hombre ha recibido con ella un fundamento y una firmeza, sobre los cuales puede edificar todo cuanto es consistente y seguro, un principio del que puede [illegible] y asegurarse, [illegible] su vida, como tiene que comportarse respecto a Dios y a sí [illegible] ante [illegible] como puede [illegible]

alcanzar su salvación suprema, que consiste exclusivamente en la unión con Dios. Esta luz es, pues, el auténtico primer principio de la religión.[273]

[15] Sin esta luz en el hombre no hay ningún poder o facultad de poder hacer lo que es bueno. Ella le debe despertar y hacerle revivir de la muerte de los pecados. Las tinieblas no se destruyen más que por la luz, y la necedad más que por el conocimiento. Es estúpido querer algo que no existe, sin causa no existe [illegible] es necesario [illegible] haga actuar al hombre y que [illegible] debe contener en sí [illegible] que [illegible], una vez producidos, contienen. De ahí que, tal como los efectos de la luz han de ser producidos, así los debe hacer la [illegible].

[illegible] de los hombres [illegible] actuar [illegible] porque [illegible] este o aquel bien o deben evitar el mal. Ya que les parece, sin más, que su forma común de actuar [illegible] ser razón prudencial suficiente para [illegible]. ¿Quién puede, sin embargo [illegible] así como aquí son deseados? Yo, ciertamente no. Y la experiencia también lo enseña, pues, ¿cómo si no, podría todo ello desaparecer en una rutina y costumbre, sin fruto alguno? Estos no son, pues, los medios correctos. Estos hay que intentar proporcionarlos [illegible] de que puedan hacer aquello a lo que se trata de exhortarlos. La naturaleza de todo hombre es tal que se ve forzado a preferir lo que él juzga ser lo mejor a lo peor y que le gusta siempre cambiar esto por aquello.

Sucede, como lo demuestran la mayoría de los hechos, que el hombre escoge lo peor en vez de lo mejor. Su falta de conocimiento va contra su propia intención y así se equivoca, cosa que no sucede con la verdadera luz.[274]

Aquí debe comenzar, pues, el asunto [illegible] que se debe poder conocer. La [illegible] hombre a la [illegible] que él quiere ir por sí mismo. Pero sólo si aquellos, [illegible] se dedican a enseñar a los demás se conocen a sí mismos según la verdadera luz, tienen conocimiento de las cosas que son por naturaleza mejores que aquellas a las que tanto aprecia la multitud, las experimentan claramente a sus formas y, si son constantes en su empeño, será imposible que su trabajo quede sin [illegible] fruto. Como cada [illegible] se comparará [illegible]

[illegible] por ellos, [illegible] ahora, sin embargo, cuando pensamos en ellos, nos resultan ridículos? ¿Por qué así? Porque ahora creemos [illegible] mejor. Pero es ahora [illegible] por la fuerza [illegible] por nuestra [illegible] les [illegible] se [illegible] por ellos. ¿Qué se cree, entonces, que sucedería, si el espíritu llegara a conocer claramente [illegible] las cosas como reales [illegible] que son [illegible] es [illegible] más excelentes que las corporales [illegible] más poderosa sería la [illegible] de [illegible] pasión y atracción por la [illegible] por la que en [illegible] se sentiría [illegible] hasta [illegible] hasta la muerte. Y así [illegible] pensar que las cosas una vez reconocidas como las [illegible] verdaderas [illegible] entrar en nosotros y, al ser producidas por la luz, también serán aceptadas por cada hombre, en la medida en que cada uno [illegible] la misma luz.

A partir de ahí, es de esperar, pues, el perfeccionamiento [illegible] comenzar a tener una base [illegible] que el exterior se amolde por sí mismo. Lo menos debe ceder ante lo [illegible] Del conocimiento de lo que es mejor depende totalmente el efectuar un cambio auténtico y estable

De ahí que lo mejor que se puede hacer a los hombres, es que mantengan esto ante sí cara y permanentemente.

[16] Esta luz es el oído interior mediante el cual tan sólo, y no mediante ningún otro, la voz de Dios, es decir, la verdad, puede ser oída. Sólo por ella puede ser captado y entendido el sentido y el parecer de aquel que quiere dar a conocer algo por medio de palabras o de algún signo externo. De suerte que, si la verdad de Dios viene al hombre y éste no está en la luz de la verdad, es imposible que él la [illegible] aunque la oiga y capte a su modo las palabras, se le [illegible] parecer [illegible] pues [illegible] de esclarecer [illegible] no [illegible] verdad [illegible] dan y capten las cosas que son producidas a partir de la verdad. Sólo quienes están en ella, y no [illegible]

[illegible] se vuelvan hacia la luz que hay en ellos, a fin de que puedan alcanzar tal estado y tal grado que sean capaces de comprender adecuadamente la palabra, es decir, la verdad de Dios. Pues, aquello que esté fuera de ésta, que proviene de las palabras y de los escritos de la luz, no es entendido ni demostrado más que como simples opiniones y, por tanto, errores.[14]

[17] Que esta luz, Cristo, etc., es la verdad y la palabra de Dios, acabamos de decirlo y aparece claro por todo cuanto llevamos dicho hasta ahora. Porque ésta es una palabra que es viva y transporta al hombre de la muerte a la vida, que es fuerte y fortalece al hombre para que dé por todas partes testimonio de ella.

[18] Esta es la verdadera pauta por la cual deben ser juzgadas [illegible] nuestras acciones y obras [illegible] Esta precisa [illegible] enseñanza escrita [illegible] nos ve en de fuera. Hemos nacido en el mundo y hemos sido educados tal como cada cual conoce. Desde nuestro [illegible] se nos presenta [illegible] aquello. De ahí que, si la luz, que existe en cada [illegible] aquello [illegible] es imposible [illegible] rechazar lo todo no es menos imposible. ¿Quién será aquí el juez? ¿Quién puede serlo, si no la luz que hay en nosotros? Pues de todo lo que proviene de fuera, es de lo que hay que juzgar. ¿Quién mejor, si no? Pues ella es infalible.

Aún más, ¿no es esta luz aquello por lo que se debe conocer a Dios y [illegible] conocer de hecho y por [illegible] que se debe medir, por tanto, todo lo que es y debe ser divino? Sin duda que sí. También se sigue, pues, que tan sólo por esta luz se puede juzgar si una enseñanza [illegible] es [illegible] por ejemplo, si uno halla que el libro comúnmente llamado [illegible] Para quien tiene tal prueba, la Escritura puede ser [illegible] en la inmensa mayoría de los hombres, que no tienen percepción alguna de ello.

De aquí resulta, pues, claro, que esta luz debe preceder a todo cuanto procede de fuera, que ella es lo primero por [illegible] que ha [illegible] existir el [illegible] Porque sin ella, os pregunto, ¿qué utilidad hay que [illegible] puede provenir ninguna utilidad de algo [illegible] fuera de ella. Poned a alguien ante sus ojos el libro de las Escrituras, suponed, además, que tiene la capaci-

dad de poder contemplarlo en la propia lengua en la [illegible] la [illegible] sin capacidad alguna de ello, ¿qué sería sin la luz? Nada. Las letras, las palabras, todo esto no es la Escritura, sino que [illegible] Y este sentido jamás puede ser hallado mas que por aquellos que están en la misma luz, de la que ha dimanado la Escritura.

Estos son, pues, aquellos para los que la [illegible] Escrituras. En éstos se halla, pues, el recto entendimiento [illegible] alcanzar la menor seguridad de nada, por lo que ese sentido es el material apropiado para todo tipo de [illegible]

[19] Finalmente, esta luz es en cada hombre el [illegible] de Dios. [illegible] haber [illegible] de Dios. [illegible] Que los signos deben presuponer dicho [illegible] dad en la cosa misma, ya que las palabras son creadas y limitadas, mientras que Dios, al que ellas [illegible] hay en las palabras algo por lo que pudieran [illegible] capaces de [illegible]

Por otra parte, si se los quiere tomar por el sentido de las palabras, como si éstas enseñaran para él [illegible] siguiente: No [illegible] porque Dios se quiere [illegible] a los hombres mediante palabras y dijera «Yo soy Dios» y éste fuera el medio por el cual Dios se diera a conocer, se ve claramente que [illegible] bien poder conocer por ello a Dios por primera vez. Porque, en el caso de que él captara algo por el sentido de las palabras, necesariamente [illegible] habría tenido antes el conocimiento del sentido de la palabra *Dios*, y éste lo tiene por el entendimiento. De ahí que, si Dios da a conocer a los hombres su voluntad, el conocimiento de Dios, que tiene su origen en la verdadera luz, debe precederle y convencerle de que ella no puede proceder de nadie sino tan sólo de Dios, por lo que él también está suficientemente seguro de ello.

[20] Y, si fuera mediante los efectos, sería lo [illegible], ya que éstos no son menos creados y menos limitados, y/o se indicaría algo que existe en la naturaleza, para cuyos efectos las fuerzas de una creatura a nosotros conocida serían demasiado débiles, es decir que, a lo sumo, sería una prueba tomada de [illegible] la naturaleza y [illegible] todos sus efectos. Esta prueba solo podría ser firme y segura en la medida en que decimos clara y distintamente que para causar tales efectos, no han concurrido muchas causas, sino que necesariamente han debido ser producidos por una causa única infinita e ilimitada, que llamamos Dios. Pero, ¿quién es el que sabe esto? O, ¿quién se lo podrá decir?

[21] De aquí se deriva que el conocimiento de Dios precede al conocimiento de todas las creaturas o cosas particulares, de suerte que ninguna cosa particular puede ser conocida sin él. Y, por consiguiente son totalmente inadecuadas para que se pueda conocer a Dios por ellas o incluso para que Dios se pueda

dar a conocer con certeza a los hombres por medio de ellas.

Así, pues, no reníis, ¡oh hombres!, que buscar [illegible] medio alguno por el [illegible] conocer a Dios. Debéis permanecer en vosotros mismos. Pues la luz que [illegible] en vosotros [illegible] puede volveros a vosotros. Ahí [illegible] ningún otro lugar. Dios es vosotros [illegible] sobre [illegible] mismos. Quien [illegible] mismo [illegible] porque quiere conocer a Dios por ella, se aleja de Dios, y tanto más cuanto más se esfuerza en [illegible] por ella. Os corresponde [illegible] pre[illegible] lo contrario. Prestad atención a la luz que hay en vosotros, a fin de obrar indeclinablemente por ella y manteneros fieles a ella.[illegible]

[365] CALCULO ALGEBRAICO DEL ARCO IRIS [illegible]
útil para una más estrecha conexión de la física con las matemáticas (Anónimo

[366] CICERON: *Tusculanas*, libro I, al principio

«In summo apud illos honore Geometria fuit
[illegible]
Nos autem metiendi rationem huius artis
[illegible]»

Esto significa: «entre ellos, a saber, los griegos, tuvo la geometría alta estima, de suerte que nada había más excelente que las matemáticas. Nosotros, en cambio, hemos fijado la medida de este arte en su utilidad para medir y razonar»

AL LECTOR

Aunque [illegible] de [illegible] disgustar a los expertos, tengo plena confianza en que el principal objetivo de publicar algo debería ser el de [illegible] para los jóvenes que quieren progresar, los buenos ejemplos del Sr. Hudde, alcalde de Amsterdam, en [illegible] compendios de las Ecuaciones y en sus reglas, precisas y generales, acerca de los Máximos y los [illegible] todos aquellos que aman estas ciencias; y de Jan de [illegible] en su clara descripción de las Secciones cónicas y en su valoración de las Rentas vitalicias frente a las rentas libres.[278]

Por [illegible] especialmente a aquellos que quieren ser entendidos por cualquiera que tenga un poco de afán por saber para [illegible] y ascender poco a poco y comenzar por el arco iris

sobre una superficie de vidrio, de agua o de alguna otra humedad, tan pronto penetran en su superficie, ya no siguen rectos o en línea recta, sino que siguen oblicuos o doblados, tal como, en la experiencia diaria, se ve roto un palo o un remo en el agua, y que a esa rotura o desviación de los rayos se llama su refracción. Tampoco ignoran que al rebote de dichos rayos, si no pueden atravesar el vidrio a causa de una como de una base. Si se diera la oportunidad de que alguien estuviera ocupado en practicarse en los seis primeros libros de Euclides, sólo hubiera publicado estas notas, que, de acuerdo con la enseñanza de Horacio habían pasado más de diez años en un rincón, con la intención de que los principiantes pudieran captar la utilidad y el empleo de los princi[illegible] que [illegible] aprend[illegible] [illegible] que buscan [illegible] por poco que sea, esta fina pincelada en la excelsa creatura de Dios.[279]

[illegible] rechazar este [illegible] de exp[illegible] la razón natural, esta pequeña prueba producirá más bien del que hubiera deseado. Adiós.

CALCULO DEL ARCO IRIS

Aquellos que tienen un poco conocimiento de las ciencias que sirven para ayudar o agradar a la vista, el más noble de nuestros sentidos, no ignoran que cuando los rayos del sol o de la luz caen oblicuamente sobre una superficie de vidrio, de agua o de alguna otra humedad, tan pronto penetran en su superficie, ya no siguen rectos o en línea recta, sino que siguen oblicuos o doblados, tal como, en la experiencia diaria, se ve roto un palo o un remo en el agua, y que a esa rotura o desviación de los rayos se llama su refracción. Tampoco ignoran que al rebote de dichos rayos, si no pueden atravesar el vidrio a causa de una

placa colocada detrás de un cristal o espejo, o de algo similar, sino que retroceden, también se acostumbra a llamarle reflexión, por lo cual no hallaremos dificultad alguna en emplear a veces estas palabras, por ser mejor entendidas que las holandesas.

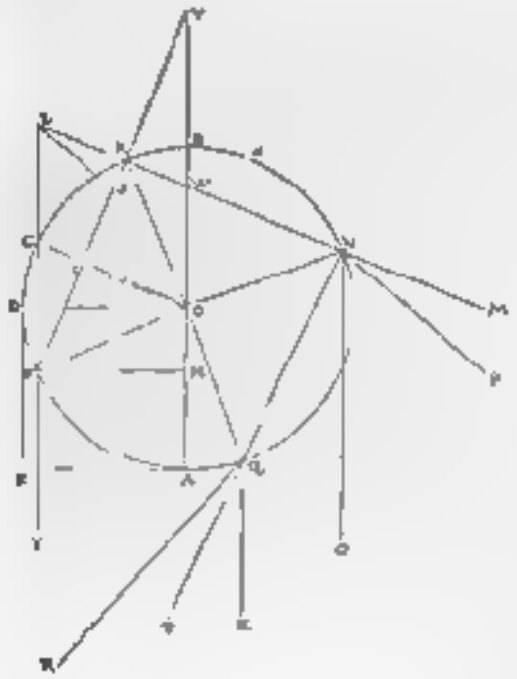
El arco iris, signo por excelencia de la divina alianza para los teólogos, es interpretado por los físicos, de acuerdo con las leyes fundamentales que el señor Dios ha participado a las cosas creadas, como causado por la refracción y la reflexión de los rayos del sol que caen sobre una superficie de innumerables gotitas de agua. Por eso, el joven estudioso de las matemáticas encuentra digno de notar que su predecesor, Descartes, no sólo muestra que el inferior y principal arco iris es visto mediante dos refracciones y una reflexión, y el superior mediante dos refracciones y dos reflexiones, por lo cual éste aparece más débil que el primero y principal, sino que, además, lo prueba mediante cálculo y muestra con razones que el ángulo mayor, que puede ser visto en el arco iris más pequeño, o su medio diámetro, no puede ser mayor de 41 grados y 47 minutos, y que el ángulo menor que puede ser visto en el arco iris mayor o su medio diámetro no puede ser menor de 52 grados y 17 minutos.[20]

Sin embargo, para ir más adelante, es, en mi opinión, un grato hallazgo, lo que él aporta sobre el color rojo, el gris, el verde, el azul y similares, pero, sobre todo, se ve una señal de su gran ingenio en la forma en que él da los argumentos de por qué el color rojo es visto en el lado convexo o exterior del arco iris inferior y en el cóncavo o lado interior del superior. El prueba, en efecto, porque ha investigado las leyes de las sombras y de la luz, que el punto medio de cada gotita de agua, donde está la mayor sombra o grosor, se halla encima de la refracción de los rayos que vienen a nuestros ojos desde el arco iris interior, y que por eso el color más fuerte, es decir, el rojo, está por debajo de la sombra, a saber, en el lado

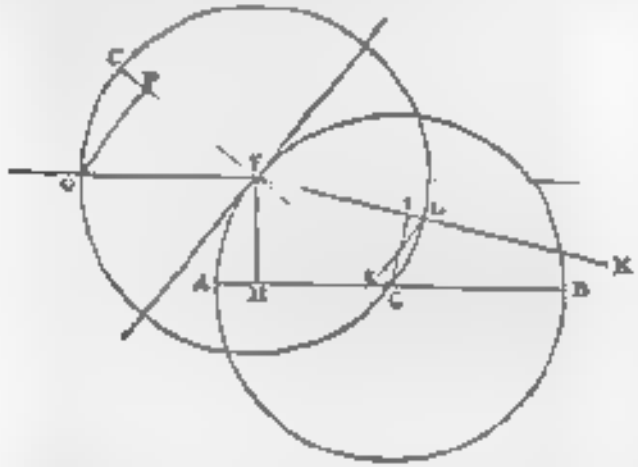
convexo, pero que en el arco iris mayor el punto medio de cada gotita de agua está por encima de la refracción que llega a nuestros ojos, que por eso el rojo está por encima de la sombra, a saber, en el lado cóncavo.

Pero como es de suponer que se sorprenda a los amantes de la geometría de que medio se descubrieran las reglas de la refracción, aquellas cuales ha trazado su labor, y que el los simplemente por supuestas, debemos demostrarlas rápidamente al final en términos algebraicos.

Representemos para esto una bola de vidrio o una gran gota de agua mediante el círculo ATDGKA/ en el cual se toma cierta mitad para la línea I hasta que haya además la línea AC por tanto los arcos EG y IK y finalmente los ángulos CNT y NQR de la forma siguiente:



Supongamos que dos rayos que proceden del cuerpo de sol, uno de los cuales se representa aquí con la línea YF, son paralelos al diámetro AB y que el medio diámetro CD está dividido en 10 000 partes, de suerte que la susodicha línea YF dista 9 101 de esas partes, es decir, la longitud HF, de medio diámetro AB. Queremos saber qué dimensión tiene, dada HF, la línea CI y, después, buscamos la magnitud de los arcos FG y FK, y, finalmente, bajo qué ángulo podemos ver al mismo rayo en P después de una reflexión en K y de dos refracciones en F y N, y también cómo lo podemos ver en R después de dos refracciones en F y en Q y de dos reflexiones en K y N, es decir, queremos saber la longitud del ángulo NOP y la del ángulo NQR.



Para hallar, *en primer lugar*, la longitud de la línea CI, como sé que la relación de la refracción del agua es [illegible] 2[illegible] 87 [illegible] hallar la misma relación [illegible] CI por ser las líneas que miden esa refracción. De acuerdo con la regla de tres [illegible] que 7[illegible] es a 8[illegible] como 9 101 es a HI. De donde resulta para CI el número 6 [illegible] 2

Para demostrar ahora que las líneas HF y CI miden la refracción del agua, supongo que OF, en la figura adjunta, es el rayo y trazo, en el punto F, de donde parte la refracción hacia N, una tangente que toca al círculo AFB en F. Ahora bien, como, según la doctrina de Descartes, en el segundo capítulo de su *Tratado del telescopio*, OP y RI miden juntos esa refracción, HF y CI deben medir también dicha refracción, ya que HF es tan grande como OP, y CI tan grande como RL. Pues, como los lados OF y FP de los triángulos POF y HFC son iguales o tan grandes, a saber, medio diámetro de dos círculos iguales, el ángulo recto OPF también es igual al ángulo recto FHC, y el ángulo externo OFP es igual al ángulo interno HCF. De donde se sigue *(libro I, prop., 26)*, que las líneas OP y FH son iguales entre sí.

Del mismo modo se demuestra que las líneas RL y CI son iguales entre sí. Y, como las líneas OP y RI miden la refracción, también las líneas FH y CI miden la refracción. Que es lo que había que demostrar.

En *segundo lugar*, volviendo de nuevo a la figura grande, una vez halladas las líneas HF y CI, es fácil hallar también los arcos FG y FK. Pues, si se sustrae el cuadrado de HF del cuadrado del medio diámetro CF, se hará un cuadrado cuya raíz es el seno o medida angular del arco FD o el ángulo FCD, cuya raíz es de 4 358. Si se compara este número con las tablas de Lantsbergen, de van Schoten o de algún otro, se halla para FCD un ángulo de 25 grados y 50 minutos o para aquilatar más, de 25 grados y 50 minutos y 1/2 el doble del cual es el arco FG, a saber, 51 grados y 42 minutos. De la misma forma se halla que el arco FK es de 95 grados y 22 minutos. Lo cual sólo hemos querido demostrar por medio de la trigonometría[28].

En *tercer lugar*, pasamos a hallar los ángulos ONP y NQR, es decir, a hallar *(libro I, prop. 29)* los medios diámetros o las alturas de ambos arco iris, como fácilmente se representa prolongando las líneas NP y

QR [illegible] los [illegible] puntos trazados P [illegible] R [illegible] desde el [illegible] del observador, trazando paralelas al diametro AB. De aquí [illegible]

PRIMERA REGLA

Para hallar el ángulo ONP o el medio diametro, es decir, la altura del arco iris pequeño, se debe añadir al arco FG 180 grados y deducir de ahí el doble de arco FK

OPERACION Y DEMOSTRACION

Para presentar o poner en forma algebraica esta [illegible] ampliadas y claras [illegible] hacer cuanto se escribe para [illegible] ha oscurecido para aquellos que quieren saber [illegible] ángulo recto o arco de 90 grados [illegible] por el arco FG y [illegible] por el arco FK, ya que estos arcos ya son conocidos porque [illegible] hemos averiguado antes. [illegible] por el ángulo ONP [illegible] por el ángulo OFK que llamamos el ángulo de refracción. Supongamos, a propósito, resulta el ángulo ONP [illegible] x + 2a [illegible] 2c.

Para calcular esto y demostrarlo, tomemos x por el ángulo ONP [illegible] por el ángulo PNM que es también el ángulo de la refracción. Resulta entonces que el ángulo ONM = x + [illegible]. Supongamos que el triángulo FKL ya conocemos, también el ángulo FLK (*por libro I, prop. 29*), será = x + [illegible]. Está claro además, que el ángulo FKL = c, como demostraremos más adelante para los inexpertos, y el ángulo FLK = [illegible]. De ahí también (*por libro I, prop. 32*) que x + [illegible] + c = 2a, y que por tanto, x o ONP = 2a + 2[illegible] − c. Y como el arco GK, que es la diferencia entre el arco FK y FG, [illegible] el ángulo GFK prolongado hasta el centro, es (*por*

libro III, prop. 20) el doble que el arco GFK prolongado [illegible] que GFK = (c − b)/(2). Ahora bien, como se supuso que GFK = (y), resulta que (y) = (c − b)/(2), y (2y) = (c) − [illegible] que (2y) = −(c) + (b). Si ponemos, en dicha igualdad, [illegible] lugar de [illegible] resulta [illegible]NP o (x) = (b) + (2a) − (2c), según se afirmaba en la regla y teníamos que demostrar.

[illegible] si además agregamos que [illegible] ángulo FKL, así como el ángulo QNM es tan grande como el arco FK, es decir como el ángulo FCK, he aquí la prueba. Los ángulos GFK y CKF son iguales entre sí (*por libro I, prop. 5*) por ser isósceles el triángulo CKF. De donde se sigue que juntos son tan grandes como el doble de cada uno, es decir (por la propiedad de la reflexión), del ángulo FKN. Ahora bien, los ángulos GFK [illegible] CKF hacen con el ángulo FCK (*por libro I, prop. 32*) o (c) 180 grados o dos rectos y FKN [illegible] igual a dos rectos, hace también con FKL 180 grados (*por libro I, prop. 1*) o dos rectos. Luego se sigue que [illegible] cosas iguales a cosas iguales, [illegible] resulta (*por la universalmente conocida prop. 3 del L. I*) que los ángulos FCK y FKL también deben ser iguales, es decir, ambos son iguales a (c), que es lo que había que demostrar. Además, también se puede probar muy fácilmente que QNM es tan grande como FKL [illegible] que también éste es = (c).

SEGUNDA REGLA

Para hallar el ángulo XQR o el medio diámetro, es decir, la altura del arco iris mayor, hay que sustraer el ángulo ONP ya hallado al arco FK

OPERACION Y DEMOSTRACION

Expresado algebraicamente es, pues, el ángulo XQR = c [illegible] x. Y la prueba de ello es [illegible]

Según se ha demostrado antes, el ángulo $QNM = (c)$, y $ONM = (x) + (y)$. Por tanto, $QNO = (c) - (x) - (y)$, y, por tanto, *(por libro I, prop. 29)*, también $XQT = (c) - (x) - (y)$. Si lo completamos con el ángulo de la refracción TQR [illegible] para el ángulo $XQR = (c) - (x)$, que es lo que había que demostrar.

El señor [illegible] canónigo de [illegible] catedral de Lieja y consejero secreto del príncipe de [illegible] que [illegible] de los más [illegible] varones de este siglo en todas las ciencias, ha demostrado después [illegible] *de Barrow sobre* [illegible] que todas estas líneas, arcos y ángulos se los puede hallar también geométricamente, es decir, que el ángulo ONP es siempre igual al doble del ángulo KCB y que, por tanto, para hallar el ángulo XQR [illegible] restar el doble de [illegible] arco FK[26].

Yo lo demuestro como sigue. Supongamos que el ángulo KCB [illegible] rar que $(2z) = (x)$. Ahora bien, ya se había probado *(por libro I, prop. 15)* que $ONM = (x) + (y)$. Por tanto, AWN y KWV también son $= (x) + (y)$ y el ángulo KVW es $= (y)$ por ser paralelas las líneas YT y AV. Y, por consiguiente, el ángulo externo FKN *(por libro I, prop. 32)* es $= (x) + (2y)$. Y, como el ángulo externo *(por el libro I, prop. 32)* $FKC = (z) + (y)$ y FKN es el doble de FKC, resulta que $FKN = (2z) + (2y)$. Ahora bien, se ha demostrado más arriba que $FKN = (x) + (2y)$, y, por tanto, también $(2z) + (2y) = (x) + (2y)$. Si quitamos de ambos lados 2y resulta que $2z = x$, que es lo que había que demostrar.

O también como sigue, tal como me lo ha demostrado un gran aficionado. El arco KB o (z) es $= (a) + (1/2b) - (c)$. Como BD es $= (a)$ y $Df = (1/2b)$, si se resta a ambos FK o (c), KB o $(z) = (a) + (1/2b) - (c)$. Si doblamos ambos lados, resulta $(2z) = (2a) + (b) - (2c)$. Pero, como según la primera regla de Descartes [illegible] $(x) = (2a) + (b) - (2c)$, resulta *(por libro I, prop. 1)*, universalmente

[illegible] que [illegible] $2z = x$ [illegible] que es lo que [illegible] demostrar.

[illegible] se ha demostrado en la [illegible] $XQR =$ [illegible] 2z [illegible] por [illegible] restar [illegible] arco [illegible] KZ.

[illegible] KN [illegible] 2z [illegible] por [illegible] XQR [illegible] 54 grados [illegible]

[illegible] KN [illegible] si se divide el mismo arco KN en dos partes iguales en Z [illegible] KZ [illegible] tan grande [illegible] KI [illegible] mitad del arco [illegible] XQR [illegible] (z) es justamente la mitad del arco iris [illegible] XQR. De aquí [illegible] pequeña vez [illegible]

[illegible] en los problemas [illegible] KB [illegible] BZ [illegible] el que se ejercita en esta ciencia, investiga, delimitan [illegible] sobre el papel [illegible] en el cielo el más alto del arco iris inferior y el más bajo del arco iris superior[27].

Pero, como nosotros, con el pequeño esfuerzo que hemos hecho, hemos alcanzado este fruto, de que su solución nos ha llegado de buena mano, aunque no tengamos ganas de ser muy explícitos con los princ-

pianes, si queremos, en cambio, no privar al lector experimentado del placer de buscar y hallar la solución de este y muchos otros problemas, que podríamos añadir aquí, mediante las tablas trigonométricas y de sus logaritmos.

CALCULO DE PROBABILIDADES Anónimo 285 3001

Preguntas

I. *A y B juegan el uno contra el otro con dos piedras bajo la condición que A ganará si lanza seis veces y que B ganará si lanza siete veces. A tira primero una vez, después tira B dos veces, a continuación A dos veces y así sucesivamente, hasta que el uno o el otro ganen. La pregunta es: ¿qué relación de probabilidad corresponde a A frente a B?*

Respuesta. Como de 10.355 a 12.276

II. *Si tres jugadores A, B y C, toman 12 bolas, 4 de las cuales son blancas y 8 negras, y juegan con la condición de que gane aquel que primero haya escogido a ciegas una bola blanca y de que A jugará primero, después B y después C y después de nuevo A y así por turno, la pregunta es: ¿qué relación tienen sus suertes entre sí?*

III. *A apuesta contra B que, teniendo 40 cartas y 10 de cada color, él echará 4 cartas y saldrá uno de cada color. En este caso, la suerte de A en relación a la de B será de 1 000 a 8 139.*

IV. *Si toman, como en el caso anterior, 12 bolas, 4 blancas y 8 negras, y A apuesta contra B que va a coger a*

tres 7 y que 3 de ellas serán blancas, la pregunta es: ¿en qué relación está la suerte de A frente a la de B?

V. *Si A y B tienen cada uno 12 peniques y juegan con 3 dados, con la condición de que, cuando hayan lanzado 11 veces, A debe dar a B un penique, pero que cuando hayan lanzado 14 veces, B debe dar a A un penique y que ganará el juego el que primero tenga todos los peniques, en este caso se comprueba que la suerte de A frente a B es de 244 144 620 a 282 429 536 481.*

Primera pregunta

A y B juegan el uno contra el otro con dos piedras, bajo la condición de que A ganará si lanza 6 veces y que B ganará, si lanza 7 veces. Primero, lanza A una vez, después, B dos veces, y después, de nuevo, A dos veces, y así en adelante hasta que uno u otro gane. La pregunta es, ¿qué relación tiene la suerte de A frente a B?

Respuesta. De 10.355 a 12.276

Para responder a esta pregunta aplico la segunda regla del método de Descartes, expresada en estas dos proposiciones siguientes

Proposición primera. *A y B juegan el uno contra el otro con 2 piedras, con la condición de que B ganará cuando haya lanzado 6 veces y que A ganará cuando haya lanzado 6 veces, suponiendo que cada uno lanzará dos veces después del otro y que B lanzará primero. Sus suertes son* B = 14.256/22.631 A = B 3/7 = 22 631

Operación y demostración: Supongamos que la suerte de A sea (x) y que lo apostado o apuesta se llame (a). En este caso, la suerte de B es = (a) − (x). Se ve también, en este caso, que cada vez que la suerte de B vuelve, la suerte de A debe ser de nuevo (x). Pero, cada vez que le toca jugar a A, su suerte debe ser mayor. Supongamos que (y) es lo que vale entonces. Dado que B debe jugar primero y que las 6 primeras jugadas son de 2 piedras sobre 36, y que

deben poder darle 7 tantos, se comprenderá que él, en los dos turnos que lanza, al acortarsele la proporción, tiene 11 suertes frente a (a), es decir, de ganar, y 25 que le deben faltar, es decir, de que llegue la suerte de A. Por tanto, A tiene, cuando B comienza a jugar, 11 suertes respecto a (o), es decir, de ganar, y 25 suertes
163 de alcanzar (y), es decir, de que le toque jugar. Lo cual significa para A el valor de (25y)/(36). Pero, como se ha supuesto que la suerte para A, desde el comienzo, alcanza el valor de (x), es entonces de (25y)/(36) = (x). Y, por tanto, (y) = (36x)/(25)

Si queremos hallar de otra forma el valor de (y) es cierto que A, cuando le toca lanzar, tiene 5 suertes respecto a (a) o de ganar, ya que son 5 suertes de 36, las cuales le pueden dar 6 tantos, como antes se ha calculado. Por eso, se halla que A, en dos turnos, tiene 335 suertes respecto a (a) y 961 de que B tenga de nuevo el turno de jugar, es decir, de tener para sí (x), lo cual equivale a (335a) + (961x)/(1296), lo cual equivale a (y). Y, como ya antes se había hallado que (36x)/(25) = (y), debe resultar que (335a) + (961x)/(1296) = (36x/25). De donde se halla que (x) = (83.759/22.631), que es el valor de la suerte de A. Y, por tanto, la suerte de B será (14.256a/22.631). Por tanto, la suerte de A respecto a B es (8.375/14.256) y, a la inversa, la de B respecto a A es (14.256/8.375), que es lo que había que demostrar

Proposición segunda. *A juega contra B como se anuncia en la pregunta. Sus suertes son.* A = (10.355/22.631) y B = (12.276/22.631)

Operación y demostración. Dado que A tiene 5 suertes respecto a (a) o de ganar y 31 suertes de perder, es decir, de llegar a la situación de la primera proposición, en que le valía (8.375a), resulta que él tiene 5 suertes respecto a (22.631a/22.631), si lo reduzco a un denominador común, y 31 suertes respecto a (8.375a/22.631). Ahora bien (22.631 × 5) = (113.155), y (8.375 × 31) = (259.625), de donde

(113.155 + 259.625) = (372.780), que es la suerte de B. Por otra parte, si a la suerte total (22.631 × 36) = (814.716) le restamos la suerte de A, es decir (814.716 − 372.780), obtenemos de suerte de B = (441.936). Y, si dividimos una y otra por 36, resulta que A = 10.355 y B = 12.276, que es lo que había que probar

NOTAS A LA INTRODUCCIÓN

[illegible] el texto en § 6.

Texto recogido por Freudenthal (n.º 69), p. 227-15-228/2 Gebhardt (n.º 4), I, pp. 409-410; Mignini (n.º 6), p. 22, nota 26.

[illegible] Cfr. Freudenthal (n.º 69), pp. 22; 31 (selección de algunos fragmentos [illegible] procedente de Stolle y mejor, pero incompleto; y W. con noticia de Stolle [illegible] idem: *Introductio in Historiam Litterariam*, Jena, 1728, p. 6[illegible]; Guhrauer: *Allgemeine Zeitschrift f. Gesch.*, vol. 7 (P), pp. [illegible] (ms. U) pero muy incompleta, ya que se sabe que su [illegible] original ocupaba seis folios. Freudenthal, ib., p. [illegible]

[illegible] Cfr. Gebhardt (n.º 4), pp. 410-411; Mignini (n.º 6), pp. 21-25.

Texto citado en Mignini (n.º 6), pp. 13-4 y nota [illegible] p. 42 [illegible] Gebhardt (n.º 4), pp. 11-2. Ep. 19 de OP es hoy Ep. [illegible] ms. A en J. van Vloten (n.º [illegible] datos biográficos de prelacio ficion editados por [illegible] 1924-6), pp. 210-19; y algunos por Freudenthal (n.º 69), pp. 105-8. El *Compendio* (α) ha sido editado, por primera vez, por M. [illegible] pp. [illegible] ms. B [illegible] ha sido [illegible] por Sarbhanpi [illegible] pp. 526-609 y traducido por Semerari (n.º 1[illegible]

[illegible] referencias a n.º 2, n.º 4, n.º 5, n.º 6.

[illegible] Gebhardt (n.º 4), p. 414; Mignini (n.º 6), p. 17, 36-7, 49.

[illegible] Freudenthal (n.º [illegible]), p. 257; Sacksteder (n.º [illegible]), pp. 66. Por los datos recogidos por estos autores consta que, en realidad, ni Deurhoff, que escribió un libro en defensa de la inmortalidad del alma y mantuvo correspondencia con W. van Blijenbergh, ni Monnikhoff, que ganó un premio por escribir un libro en defensa de la [illegible] eran [illegible] spinozistas.

[illegible] Cfr. Gebhardt (n.º 4), pp. 420-1, Mignini (n.º 6), pp. 13, 16, 42, 48-9.

[illegible] Cfr. Gebhardt (n.º 4), pp. 414-5 (textos de Schaarschmidt).
Cfr. Gebhardt (n.º 4), pp. 419.

[illegible] Cfr. Gebhardt (n.º 4), pp. 420, 432-4; Mignini (n.º 6), pp. 16-[illegible]

[illegible] Cfr. Mignini (n.º 6), pp. 35-41, espec., p. 41, 43, nota 53; [illegible] 51, nota 73.

[illegible] Cfr. Gebhardt (n.º 4), p. 424; Mignini (n.º 6), pp. 51, 57, 97.

[illegible] Cfr. Gebhardt (n.º 4), pp. 422.

[illegible] Cfr. Mignini (n.º 6), pp. 51-6, texto citado en p. 54.
Cfr. Gebhardt (n.º 4), pp. 415 y 424 (alude a KV I, p. 217-8 [illegible] Schaarschmidt habrían [illegible] (línea del ms. A); Mignini (n.º 6), pp. 25-6 y 57-59.

[illegible] Gebhardt (n.º 6), pp. 424 y 436-7.

[illegible] Cfr. Gebhardt (n.º 4), pp. 439-1; Mignini (n.º 6), pp. 26-7 y 818-9.

[illegible] Cfr. Mignini (n.º 6), pp. 394-400.
Cfr. Mignini (n.º 6), pp. 56-57.

[illegible] Cfr. Mignini (n.º 6), pp. 13-4, 42-6, 816-9 y 820/fin.
Cfr. Mignini (n.º 6), pp. 27-31, 80, 96; Gebhardt (n.º 4), pp. 416-8; y ver *infra*, nota 34.

[illegible] Freudenthal (n.º 45), pp. 238-9, 281-2; cita en (n.º 70), pp. 20, 2 (sintesis del trabajo precedente); cfr. Gebhardt (n.º 4), pp. 416-7, Mignini (n.º 6), p. 27.

[illegible] Meijer (n.º 22), pp. I-XXV; cfr. Mignini (n.º 6), pp. 27-29, 80-91, ver KV, II, 26, § 10.

[illegible] Gebhardt (n.º 4), pp. 425-36; [illegible] Mignini (n.º 6), pp. 37-2.

[illegible] Cfr. Mignini (n.º 6), pp. 71-99, espec., pp. 97-9.

[illegible] Cfr. Mignini (n.º 6), pp. 59-63 (errores), pp. 37-8 y 63-8 (ideas y citas).

[illegible] Mignini [illegible] nuestra opinión. Mignini fuerza a veces, en su traducción, el texto del ms. A, que [illegible] *Aporia* 9 (1987) 167-71, espec., 171.

[illegible] Mignini (n.º 6), pp. 80-91, espec., p. 89. Sobre el sentido que da Spinoza al término latino «dictare» puede verse: Ep. 8 (51); Ep. 9, p. 42, Ep. 13 (98) [illegible]

[illegible] *Prefacio* a NS, atribuido a Jean Jelles: §§ 9 y 16. El texto original está recogido en F. Akkerman (n.º 61) y su traducción

inglesa por Lucia Coco en: *Spinoza* (n.º 78), pp. 427-432. Los textos entre paréntesis son variantes de la versión latina. Ep. 63 y 64 son ahora Ep. 59 y 60.

[illegible] Ep. 6, p. 36.

[illegible] Gebhardt (n.º 21), IV (1905), 11-18; (n.º 4), I, pp. 407 y 609 [illegible]

[illegible] La primera cita [illegible]

[illegible]

[illegible] aparece 1, 244.

[illegible]

[illegible] Mignini [illegible] 6, p. [illegible]

[illegible] Tras [illegible] Mignini [illegible] 6, p. [illegible]

[illegible] aparecen [illegible] parrafos 1 [illegible] 86 [illegible] apéndice 2 [illegible] notas 170, 204.

[illegible] nota 33 [illegible] 50; Mignini [illegible] pp. [illegible] nota 46.

[illegible] notas al texto [illegible]

[illegible] KV prefacio II, 26, § 10, 243), Meinsma (n.º 75), pp. 197-8.

[illegible] pp. [illegible] 48-9 [illegible] de [illegible] 63 [illegible] espec. 44-6 [illegible] p. 8-9 [illegible] a PIX, p. [illegible]

[illegible] Mignini [illegible] pp. 75-83.

[illegible] Mignini [illegible] pp. 57-8; [illegible] Meinsma [illegible] 75, p. 178-80; Boehm [illegible] Mignini [illegible] 6, pp. [illegible] 78-80.

[illegible] que el texto de Stolle [illegible] 18 [illegible] recogió por Gebhardt [illegible] ser más [illegible] que [illegible] mano [illegible] ha tenido este [illegible] en su crítica a Boehm [illegible]

[illegible] Gebhardt [illegible] pp. 430-3; [illegible] p. 44; [illegible] su código a [illegible] 164; Ricuerdo [illegible] adquirido [illegible] que [illegible] presentado [illegible] que a

[illegible] y lo hizo traducir al holandés [illegible] en Gebhardt, n.º 4, p. 431.

[illegible] Cfr. Mignini (n.º 6), pp. 105-6 (54), Cfr. Jongeneelen (n.º 49).

[illegible] Cfr. Jongeneelen (n.º 49).

[illegible] Cfr. Mignini (n.º 6), pp. 25, 28, 29, 48-9 y *supra*, nota 8. [illegible] Añadamos que los manuscritos [illegible] posesiones de Spinoza fueron entregados a Rieuwertsz (Freudenthal, n.º 69, pp. 26, 76-7, 15-166, 202) y que el estudio de Belling (Apéndice I) no nos parece [illegible]

[illegible] En nuestra *Introdu.*, a TTP, p. 34.

[illegible] B. de Spinoza, *Compendium grammatices linguae hebraeae* [illegible] Plessner [illegible] Bergroze [illegible] 1905), 16 pp. Spinoza, *Abrégé de grammaire hébraïque*, trad., introd. y notas de J. Askenazi y J. A. Gerson, pról. de F. Alquié, París, Vrin (1968), 243 pp. B. Spinoza, *Hebrew grammar*, ed. y trad. con introd. y notas por Rabbi M. J. Bloom, N. York, Philos. Library, 1962; N. Porges, Spinoza: *Compendium der hebräischen Grammatik*, [illegible] Spin. 4 [illegible], 323-59; A. Segre, *La grammatica ebraica di Spinoza*, Rassegna [illegible] 1978, [illegible]; J. [illegible], *Spinoza and grammatica hebraica*, Leiden, Brill (1986), 16 pp. Z. Levy, *The* [illegible] *Spinoza's Hebrew Grammar*, Studia Spin., 3 [illegible] pp. [illegible]

[illegible] Acerca de la traducción española de M. Caiés puede verse [illegible] recensión *Obras completas de Spinoza*, Revista de Filosofía (1986), pp. 113-124; y, a título de ejemplo, nota al KV (106).

[illegible] Cfr. Mignini (n.º 6), pp. 63-70 y 821-864.

[illegible] Bibliografía en nota 277 al [illegible]

NOTAS AL TRATADO BREVE

TÍTULO Y PREFACIO

Este título, incluido en hoja aparte en el ms. A, aunque recuerda el de otras obras de Spinoza (*tratado*: TTP, TP e IE), no alude, como aquellas, a su contenido, sino al reducido volumen [illegible] En cambio, el título del ms. B, redactado por Monnikhoff [illegible] sólo indica su doctrina central, sino que parece tomado de la obra cumbre del filósofo: «Ethica ad Zede-Lecre» (*Ética a la recta moral*) (Gebhardt, n.º 4, p. 526), cuya afinidad teórica y estructural es clara.

El subtítulo explicita el contenido de las dos partes de la obra en claro paralelismo con la *Ética* (cfr. E, II, pref.: «...Deo..., mentis humanae, ejusque summae beatitudinis...»). Algunos creen trabar una alusión a este tratado en la primera redacción de la *Ética* (cfr. Ep. 28, p. 163) en L. Meyer, *Philosophia sacrae Scripturae interpres*, París, Intertextes (1988), epílogo/fin (1.ª ed., 1666): «de Deo, anima

[illegible]

El autor del prefacio reconoce que él no es el mismo Spinoza (BDS), autor del KV. Además, aunque expresa con fidelidad la doctrina central del tratado, según la cual ética y filosofía, virtud y verdad van unidas, y más concretamente, que la felicidad sólo se alcanza por el conocimiento de Dios, de sí mismo y de la necesidad de la ayuda mutua, el tono por él adoptado, entre burdamente [illegible] p. 166, etc.

PARTE I, CAPÍTULO

El título de la primera parte falta en los manuscritos A y B. Gebhardt lo ha restituido por analogía con el de la segunda parte, a partir del *Korte Schetz* (*breve compendio*) del tratado, compuesto por el [illegible]

[illegible] etc. y de Descartes (*Med.* III y V; *Pr. Phil.*, I, 14-21. *Rationes* [illegible]

«Desde [illegible] han recordado que el comienzo del tratado resulta brusco (sea cuanto a lo primero, pues [illegible] E, II y CM, I, cap. I: «...sólo me propongo explicar aquí. Comencemos, pues, por el sentido) al contenido de la primera parte [illegible] Dios.

En clara alusión a Descartes (*Med.*, V; AT, VII, p. 66-7), la nota se limita a explicar el concepto de naturaleza (§ 8*,4 [illegible] esencia y no de esencia *de* Dios: «la existencia de Dios es [illegible] a la existencia posible de Dios: I, 1, § 8*,5 (a menos que sea [illegible] en artículo [illegible] esencia de Dios [illegible]

[illegible]

idea objetiva; el argumento de § 3. A continuación, prueba la mayor (el objeto es causa de la idea: §§ 5-8) y la menor (el hombre tiene idea de Dios como ser infinito e inmutable (§ 9). La nota 8ª hará un discurso similar, aunque en términos más negativos por [illegible] la existencia de Dios como ser infinito.

[9] Este principio, de que el entendimiento finito (humano) no puede entender nada sin ser determinado por un objeto [illegible] es la base de la argumentación siguiente (§ 8). Pero su sentido [illegible] dentro del conjunto de la obra de Spinoza hay que determinarlo [illegible] mismo sentido: KV, pp. 79/21-25, 97/25-31, 118/9-23; IE, §§ 71-73 [illegible] del alma o mente, [illegible] 112, 206, etc.

[illegible] sentido nos parece claro: su idea no habría siquiera ficción (§ 8ª I «porque la causa de la idea del hombre no es su ficción» (§ 8), sino al revés (§ 8,2 y 3). La razón no es el simple hecho de que el [illegible] sino el principio de que el entendimiento finito no se determinaría [illegible] determinado del exterior y, inmediatamente, por el objeto (§ 5,3).

La argumentación de § 8ª podría sintetizarse así. La ficción absoluta es imposible (1), porque toda generalización y ficción supone ideas que provienen de objetos reales (2), y porque [illegible] son independientes de mí y diferentes entre sí (6). Por tanto, Dios existe como sujeto de los atributos que yo afirmo del mismo (7), y que son infinitos (8-9).

[15] Si la idea formada a partir de «la cosa misma» fuera ficción [illegible] parece indicar que se trataría más bien de la idea [illegible] pos) que de la idea de Dios (KV, pp. 52,20-4 [illegible] etc., en relación a KV, 35/8-10, 53/21-4, 101/3-7 [illegible] etc.). Sobre las *ideas abstractas*: IE, §§ 76-6 (88-9). Sobre la *ficción*: IE, §§ 52-65, pp. 19-25; CM, I, 1.

Sobre la *memoria* (hypognio aqui): CM, I, 1, 3, p. 242.

[17] Este párrafo no sólo aclara el § 2, sino que conduce el § 3 [illegible] 2: 647); AT IV, p. 600s.

[18] Con la idea de Dios como «sujeto» de lo que yo afirmo de él y de todas las cosas, en general, parece apuntar Spinoza a la distinción entre sustancia y modos: ver diál. 1º § 9 (53), y Ap 2 §§ 10-11.

[19] La expresión «hasta ahora», referida a los dos atributos

[illegible] general, y por eso se repite: KV, 27/13-4, 44/26-7; cfr. Apéndice 2.º, § 13.

[illegible] Los otros atributos no nos han dicho, «hasta ahora, qué son» [illegible]

Mignini, en su traducción, altera el orden de la frase así: «las cosas, cuya esencia objetiva [illegible], existen formalmente...», con lo cual la expresión «más próximas» parece contraponer cosas conocidas a [illegible] unas cosas conocidas a otras, porque unas son conocidas antes que [illegible]

La aclaración final («no eminentemente... excelentes»), calificada por muchos de sin sentido, si se la refiere a Dios y no a nuestra idea de Dios, parece significar simplemente que Dios no existe eminentemente, *porque*, como es concebido como *infinito*, y por tanto, como lo más perfecto y más excelente (ser supremo, mayor que el cual nada se puede concebir), no hay nada más excelente que él. La inteligencia humana existe, *según* los escolásticos, eminentemente en Dios, pero Dios (tal como lo concebimos y definimos) no puede existir en nada superior, es decir, eminentemente [illegible] Pues, aunque no tengamos un conocimiento exhaustivo de Dios (no conocemos, por ejemplo, todos sus atributos), sí tenemos de él un conocimiento adecuado: KV, I, 7, § 11, Ep. 56, p. 261; cfr. Descartes: *Med.* III, AT, VII, pp. 46-7.

[illegible] Tal como indica la nota § 9ª [illegible] KV [illegible] E, I, [illegible] que [illegible] 18, p. 65, 10n y p. 90, 8n. aduce en contra. Con [illegible] *a posteriori* clásica, es decir por los efectos [illegible] Tomás: *S. Theol.*, I, 1, 2-3; [illegible]

PARTE I. CAPÍTULO 2

Cuanta más realidad tiene un ser, más atributos posee y más poder tiene de existir (E, I, 9 y 10, esc.). Aunque Spinoza se funda en Descartes (PPC, 1, ax. 4, en relación a Descartes: *Rationes* ax. 6 y [illegible] *Pétit.* 1, 52), es mucho más explícito y contundente que él [illegible] cuatro principios enunciados, los cuales son expuestos en forma de proposiciones y en otro orden, en el *Apéndice* 1, p. [illegible] son desarrollados a continuación (§§ 3-1[illegible]

[illegible] El § 2º, 1, por hallarse usado del texto en el manuscrito A [illegible] Sigwart (1870), Wolf (1910) y Gebhardt (n.º 4, p. [illegible] Vloten-Land (1882) lo repusieron en su lugar. El problema aquí planteado, sobre la no limitación de la sustancia, tiene en [illegible] del cuerpo y del alma: KV, II, pref. cap. [illegible] 5º, apéndice 2) un carácter más general y radical: posibilidad y origen de la limitación de los seres finitos. Tal problema, al que apunta Caterus en las *I Objectiones* (AT, VII, p. [illegible] ed. E. Hocedez, Lovaina, 1930; Suárez, *Disp. met.*, XXX, 2, XXX [illegible] traducido «igualdad» por «igual», como quiere Gueroult (n.º 46, [illegible] la igualdad o proporcionalidad en la regla de tres (KV, II, pp. 54-5, 4, p. 59 13-7). En los pasajes paralelos se habla de «verdadera» «adecuada» KV, *apéndice* 1, ax. 2-4 y prop. 1, o de «[illegible] diversitas», «distinctio», en oposición a «idem» (E, I, 2, 4-5).

[illegible] La nota establece con mayor claridad que el texto la diferencia entre el primer principio (infinitud) y el cuarto (existencia), como ya indicara Robinson (n.º 56, p. 318s.) frente a Freudenthal (n.º 45, I, 257s.). Mignini insiste en que la idea central es que la creación es [illegible] «la Naturaleza se identifica con Dios» (n.º 4, p. 469).

Se trata aquí del problema que antes hemos apuntado: nota [illegible] apoyándose en el concepto cristiano de *creación* como producción *ex nihilo*, de la cosa, es decir, no sólo de su existencia *quoiquer*, sino también de su esencia (cfr. PPC, 1, 12; [illegible] C.M., 1, 3, p. 241 17ss., II, 10 y 12). Como la esencia o naturaleza de una cosa, por sí, no es nada antes de ser creada, no impone a Dios [illegible] situaciones de las cosas [illegible] causa eficiente (Dios); cfr. S. Tomás, *S. Theol.*, I, 45, a.1, 3.

La 1ª aserción opone claramente el entendimiento divino al humano (I, 1, § 5, 3) en este tratado. El final de la 4ª aserción considerado por Freudenthal como sin sentido y añadido (n.º 45, pp. 275 y 278), parece significar el absurdo de que hubiera infinitas sustancias no existentes que existentes (Curley y Mignini). De hecho, «mas» precede a «no son» y no a «sustancias».

[illegible] Freudenthal piensa que esta conclusión está fuera de su lugar lógico, que sería después de § 17, opina, además, con Avenarius (n.º 31, pp. 31-2) y Sigwart, que las objeciones siguientes (§§ 13-16

[illegible]

[illegible]

[illegible] TTP [illegible]

[illegible]

[illegible]

[

enlentecer después de éste. Si a esto se objeta con Delbos [illegible] p. 192) que sus fórmulas son menos precisas que las del tratado y que, de ser posteriores, habrían tomado la forma de notas, cabe [illegible] temas abordados en los diálogos tampoco son resueltos [illegible] del movimiento y del alma como idea de un cuerpo [illegible] lo).

[illegible] Los términos «entendimiento» y «razón» no tienen un significado muy preciso en este diálogo. En cambio, «amor» es entendido en el sentido descrito en la segunda parte (II, 5 y 24), mientras que [illegible] «deseo» (cfr. II, 3, § 9; 7, § 1, 14, § 3; 16, §§ 2 y 8; [illegible]).

[illegible] La ética spinozana, fundada en el amor, presupone la metafísica [illegible] ser perfecto [illegible] §§ 16 [illegible]).

[illegible] El texto del párrafo § 3 no es del todo seguro. Nosotros hemos señalado con sendos paréntesis las expresiones que el [illegible] Mignini) incluye en el texto. Freudenthal y Appuhn simplifican [illegible] cap. 2, § 8 y 31) y a Ep. 50; Robinson (n.º 56, p. 459) y Gebhardt (n.º 4 I, p. 455) ven la clave en CM, II, 10, p. 268,13-24.

[illegible] Freudenthal (n.º 45, p. 271) introduce aquí una negación («la [illegible] limitada a la otra») y Appuhn le sigue, pero Gebhardt (le [illegible] apoyándose en Ep. 4, p. 13/18-22. Efectivamente, la concupis[illegible] cap. 2, §§ 11-12 y 13-17), porque pensamiento y extensión [illegible] §§ 4 [illegible] parte [illegible] debe [illegible] §§.

[illegible] p. 75, siguiendo a Busse [illegible] Appuhn le apoya diciendo que no está acorde con el contexto en el [illegible] correcto (nota 49), mantenemos, con Gebhardt y Mignini, el [illegible] manuscrito.

[illegible] §§ 6.º hasta [illegible] porque no se le [illegible] después a esas [illegible] ilsiones (Freudenthal, n.º 45, ff, p. 6s.), ya que, por el contrario [illegible] cap. 2, §§ 1 [illegible] 4 [illegible] nota 45.

Tales pasiones son enemigas del amor, porque su objeto es

distinto del suyo y cambiante (cfr. 1, 3, § 8; 6, § 8 (odio); 10, §§ 1 2 arrepentimiento), etc.

[illegible] Esta última expresión resulta un tanto extraña, como dice M. Francès (n.º 14, pp. 1363-4), por contraponer «sujeto» (véase I § 6.º, 7 y nota 8) a los «demás» atributos. El sentido es polémico: hay un ser que sustenta el resto (sea atributo o sustancia o ambas cosas).

[illegible] Escribimos con el ms. B «sustancia» (el ms. A dice «sustancias»), porque así lo exige el contexto: «un Uno», «este ser, uno». Calificar los atributos de «modos» de la sustancia tiene valor de argumento «ad hominem»: «tú unes todo esto..., también yo» (p. 29,31-2).

[illegible] Acerca de la «noción segunda» véase: E, II, 40, esc. 1; CM, I [illegible] Gebhardt y la mayor parte de los editores, y no la de A, defend[illegible] por Mignini («...en cuanto él depende de sus conceptos»), porque así lo exige el sentido: distinción entre causa y todo. La idea es clara: mientras la concupiscencia (opinión) contrapone todo (com[illegible]

[illegible]

[illegible] Mignini [illegible] 1.ª parte [illegible]

[illegible] Desde [illegible] §§ [illegible] §§ [illegible] §§ [illegible] §§ [illegible] §§ [illegible]

[illegible] por Erasmo de la doctrina spinozista (nota 45) y no el problema central aquí debatido: cómo se concilian causa y todo, de [illegible] que se mueve la unidad (en la diversidad) de la naturaleza. Y [illegible] la segunda parte del tratado (*previsto*, notas al cap. 20 y *apendice* 2º [illegible]

[illegible] El ms. A dice las cuatro veces «causa remota» (*verdar* §§ 1 2) Como su sentido sería falso (Dios no es causa remota de lo que produce inmediatamente), el ms. B corrige escribiendo «primera» [illegible] poco coherente con la clasificación spinozista (I, 3, §§ 6 y 8) Vloten/Land (n.º 3) introdujeron, pues, (sed sensum), el paréntesis que nosotros aceptamos con Mignini. Appuhn no lo recoge pero introduce su negación en el texto: «cosas que Dios (no) ha producido». Gebhardt (n.º 4, p. 461), invierte la solución del ms. B, diciendo las tres primeras veces «causa remota» y la última vez «causa primera», lo cual es falso, porque Dios es causa primera [illegible] alguna (I, 3, § 6; cfr E, I, 28, esc.).

Efectivamente, tal mención de la causa inmanente y sus efectos [illegible] a la sido hecha: p. 26/19 y 30/24-31, cfr p. 110/31-111/2

Con Vloten/Land introducimos esta frase entre paréntesis, porque parece más bien una nota, ya que interrumpe el ejemplo del [illegible] triangulo, entendimiento). Mignini, en su traducción (no en el [illegible] original), la coloca al final de § 7

[illegible] Sobre la diferencia entre los atributos y las cosas creadas puede verse I, 7

[illegible] Busse (n.º 39, pp. 243-9) quería atribuir el § 9 a Erasmo y no a Teófilo, a fin de que éste no defienda una tesis contradictoria [illegible] de razón. Pero lo cierto es que Spinoza defiende ambas [illegible] pp. 19/11 ss; 22/9-13; 24/19-21 30/24-31 101 19-22; 110/31-111/2 [illegible] el amor y la concupiscencia, uno que colaboran como el entendimien[illegible] hasta el punto que parecen intercambiar sus papeles [illegible] presenta fielmente la doctrina y las respuestas de Teófilo (§§ 0-11) [illegible] ellas no son independientes. Ahora bien, ésta es la doctrina de Spinoza [illegible] inmanente § [illegible]

[illegible] La «anterior distinción» (§ 10) puede aludir a § 2. La dificultad [illegible] tanto elíptico, consiste en que debe ser efecto inmediato (para que sea [illegible] porque es la idea de un cuerpo [illegible]

[illegible] El ejemplo de la luz y la ventana distingue dos conceptos

clásicos: causa (lámpara o sol) y condición (ventana abierta Adviértase que la idea de Dios es presentada, implícitamente como la primera idea o esencia misma de alma o entendimiento humano; pero su doble relación: Dios (causa) y cuerpo (condición) no queda clara: cfr I, [illegible] 8º 9, § 3; II pref., § 2º 19, § 9 [illegible] 3º; 22, § 3; 26, § 8; ap. II, §§ 2, 7 9, etc. Pensamos, no obstante, que el cuerpo exigido no es infinito, a saber, la *facies totia* [illegible] (Mignini, n.º 6, p. 525), sino un cuerpo particular (Appuhn [illegible] exige el contexto: *extra* cosa *particulare* (p. 36/14); cfr II [illegible] ver notas 112 y 199 204 y 206

[illegible] El diálogo 2º termina así con el cerra de [illegible] comienza el 1º (notas 46-7

PARTE I CAPITULO 3

[illegible] Dado que el ms. A no incluye título y que el del ms B, regido por Gebhardt (*De las obras inmanentes de Dios*) [illegible] aceptamos con Mignini (n.º 6, p. 40 y 527) el del *Indice* Esta [illegible] parece obedecer a que casi todo el texto actual (hasta p. 36/14 «...no tiene necesidad») fue transcrito después de sus últimas líneas y del cap. 4, como parece sugerir la extraña distribución del texto [illegible] p. 30 (fin del diál. 2º). p. 31 en letra muy pequeña, p. 32 en letra [illegible] grande y sin llenar. p. 33 (comienzo de cap. 4). ¿Acaso faltaba [illegible] parece aceptable, porque en las líneas iniciales (p. 30) Gebhardt [illegible]

Desde Trendelenburg (n.º 59, pp. 314-325) se sabe que la [illegible]

[illegible] *tota, praegumena, antecedentibus*, es decir, anterior, preliminar e instrumental); 6) *Prima, secunda*; 7) *Universalis particularis*; 8) *Proxima, remota*. Adviértase que Spinoza excluye de Dios la causa natura (§ 3) y la segunda (§ 6) e interpreta la remota como última (§ 8). Pasajes paralelos en: E, I, 16-18 y 28.

PARTE I. CAPÍTULO 4

[illegible]

[illegible] CM, II, 9, p. 267/ 16 (texto paralelo).

E, § 8 nos parece repetir, en forma un tanto dialéctica, el mismo razonamiento de § 2, invirtiendo el argumento positivo en

el negativo (Mignini, n.º 6, p. 451-n). No hay, pues, razón alguna para suprimir (Sigwart, Meyer) las frases que aluden a la «imperfección» divina ni para suponer una «indecisión» en su autor (Appuhn, I, p. 402).

PARTE I. CAPÍTULO 5

[illegible] mas a Spinoza de Maimónides [illegible] Maimónides [illegible] particular al [illegible] 6, § 7; CM, II, 7, p. 262/10 [illegible] pp. 169-74.

PARTE I. CAPÍTULO 6

[illegible] Dado que la «predestinación» es el concepto distintivo del calvinismo, religión oficial de Holanda en tiempos de Spinoza. M. Francès, *Spinoza dans les pays néerlandais* [illegible] *a seconde moitié du XVII siècle* [illegible] del reformador *Institución de la religión cristiana*, trad. Cipriano [illegible] a saber, de la filosofía antigua, específicamente estoica, y de la ciencia

moderna. Se acaba de dedicar otra obra Wim Klever: *Voorbereiding*, Nijmegen, Markant, 1988.

[illegible] La estructura del capítulo es perfecta: en una primera parte aquí anunciada, rechaza la contingencia y aplica la doctrina de la causalidad divina a la voluntad humana (§§ 2-3 y 4-5) y en la segunda (§ 6), responde a dos objeciones: el desorden y el pecado (§§ 7 y 8).

[illegible] libertad humana (§ 3, 1); pero ambas alternativas son para él absurdas: que no exista necesariamente una causa primera y única «sensus divisus» § 3/2) o que dicha causa no obre necesariamente «sensus compositus». § 3, 3).

Para la noción de contingencia. CM, I, 3, p. 242, E, I, 29 IV [illegible] pp. [illegible]

[illegible] La pregunta que inspira los §§ 4-5 procede de Descartes (PPC I, ax. 13 = Descartes, *Rationes*, ax. 1). En cuanto a las reglas de la definición (buscar la causa: I, 7 §§ 9-10. Para la voluntad humana KV II 16-7 CM. II 11 n. 27 ss E, II. 48 9

[illegible] Cfr. E, I, *apéndice*, IV, prefacio; TTP, VI: Ep 30 (II); Ep. 32, pp. 169-70, etc

[illegible] Ver IE, § 55; CM, II, 7 pp. 262-3; E, II, 40, esc. 1, nota 79 [illegible] «hemos considerado» (p. 41/6: «anteriormente») [illegible] parece referirse a § 7 p. 42/25, ya que en ambos textos se habla de «ignorancia», y no al pasaje citado de CM

[illegible] Cfr. E, I, *apéndice/fin*; V, *prefacio*. Ep. 2 pp. 128-31, Ep. 78 etc. El ejemplo del reloj en Descartes, *Med.* VI AT, VII, 84 Aunque el ms. A no dice «exactus» (quizá), como todos traducen sino «vel ligt» (Vloten/Land y Gebhardt), Mignini lee con B «vel ugt» y traduce (con B?) «ben chiaramente» quizá (no lo señala) por [illegible] la inseguridad de que Freudenthal (n.º 45, p. 245) y Gebhardt (n.º 6, p. 429) han tachado al [illegible]

PARTE I. CAPÍTULO 7

[illegible] escolástica sobre los atributos divinos

En cuanto al papel y al lugar que corresponden a este capítulo en el KV, que Dunin-Borkowski (n.º 42, pp. 117-20) querría intercalar al cap. I, porque sería el primero en ofrecer la definición de [illegible] en su propia doctrina acerca de la existencia (cap. 1) y la esencia (cap. 2) de Dios (cfr. cap. 2, §§ 1 y 28) y de haber explicado cómo hay que entender la causalidad divina [illegible] propios o atributos relativos (cfr. cap. 2, § 29), a saber, la

causalidad necesaria, la providencia y la predestinación (cap. 4-6) para a refutar las doctrinas de los filósofos (cap. 7 § 2) peripatéticos (cfr. *Compendio*), y concretamente su [illegible] (§§ 2 y 6-8), su definición puramente negativa de la esencia §§ 3-4 y 9-10 y su prueba exclusivamente a posteriori de la existencia §§ 5 y 12; de Dios. Carece, pues, de fundamento la tesis de Freudenthal (n.º 45, pp. 258-9), según la cual este capítulo no sólo rompe la [illegible] entre los cap. 6 y 8, sino que es superfluo por repetir [illegible]

[illegible] Tanto el texto como la nota (junto con otros que Dunin [illegible] aluden claramente a pasajes precedentes, incorporando [illegible] capítulo a la estructura del libro (1 § 9*, 2, § 29; 3, § 1 [illegible] atributos impropios y su clasificación).

La expresión «ya comenzaremos», ya empleada anteriormente (3 § 1) para referirse a los atributos relativos a la acción, estaría aquí justificada si se fuera a tratar sólo de la otra clase de atributos denominaciones extrínsecas (cfr. 2, § 29). Pero, puesto que no es así (ver nota 89), sólo puede indicar que ahora se va a retomar el sentido que da la filosofía tradicional (§ 1 y § 1* [illegible] § 2: «filósofos» a unos y otros [illegible] (§ 6) o modos (§ 1* y § 7

En cuanto a si hay que «ser definido o demostrado» (p. 44 6 [illegible] mismo en el caso de Dios, compárese §§ 4 con 5, y 1 [illegible]

[illegible] Spinoza enumera aquí, en serie única, los atributos divinos que, en otras ocasiones, clasifica según diversos criterios: denominaciones extrínsecas o relativas a la acción (2 § 29); pertenece [illegible] o no a Dios (7, § 1, 6, §§ 1, 6, 7), relativos a todos los atributos [illegible] sólo al pensamiento o sólo a la extensión (7, § 1); entitativos [illegible] activos (CM II, 11, pp. 274-5). En este pasaje, paralelo al primero citado, Spinoza se fundaría en Heereboord: *Meletemata philosophica* Leiden, 1654, etc.), p. 964 Ver notas 59 y 88

[illegible] Los §§ 2-5 explicitan los temas sugeridos en § 1, haciendo adoptar a la filosofía tradicional una actitud incoherente: define a Dios mediante unos atributos (§ 2) que o bien no le pertenecen [illegible] sostiene que no se puede definir su esencia, porque [illegible] (§ 3 = §§ 9-10) ni se la conoce positiva y adecuadamente (§ 4 = § 11 ni se puede demostrar su existencia más que *a posteriori* [illegible] probabilidad (§ 5 = § 12

Cabe preguntarse si Spinoza no incluye aquí «infinitos» [illegible] §§ 1 [illegible] (1 §§ 3* y 9); 2, §§ 1 y 28; E, I, def. 6). Ver notas 9-12 [illegible] y 44; Mignini, n.º 6, pp. 550-

[illegible] p. 22 33ss 29/5-8; cfr. PPC I, 9; CM, II, 7 No se ve muy clar

por que añade «sabios» cfr. TTP, I, p. 21, 3, p. 44, E, IV, 45 y 67 [illegible]

[illegible] Cfr. CM, I, 6, pp. 248-9

[illegible] La tesis (§ 3) aquí refutada es típica de la Escolástica: Heereboord, *Disput. philos., select* (Leiden, 1650), 1, p. 147; S. Tomás, *S. Theol.* I, 3, a. 5

[illegible] § 4. IE §§ 96-7. Respecto a «accidentes», como si fueran [illegible] Ib. § 101

[illegible] En §§ 11-12 refuta Spinoza las dos últimas objeciones contra la doctrina (§§ 4-5) (ver notas 90 y 25). La tesis refutada se basa en Maimónides: *Guía de perplejos* (cit. nota 79), I, cap. 50-61, pp. 644-63. En cambio, S. Tomás (*S. Theol.*, I, 13, a. 12) sostiene que se [illegible] positivamente a Dios, aunque (*S. Theol.*, I, 2, a. 3, ad. 3 [illegible] §§ 4 [illegible] AT VII, p. 368 ss.

PARTE I. CAPÍTULO 8

[illegible] La división aquí establecida y que se mantiene también en la *Etica* (I, 29, etc.), ya fue apuntada anteriormente: 7, § 9/fin; 6, § 4. A través de Heereboord, Bacon, Bruno, Occam, Eckhart, etc., etc. [illegible] célebre distinción se remonta a los comentaristas árabes de Averroes a Aristóteles: *De coelo*, I, 2; *Phys.*, II, [illegible] 193b 12-19, donde habla de una doble naturaleza, a saber, la «genesis» (naturante) y lo «phyómenon» (naturado); cfr. Gueroult, n.º 46, 1, apéndice 12, [illegible]

[illegible] De hecho, aunque S. Tomás (*S. Theol.*, I-2, 85, a. 6c), utiliza la expresión, lo hace con reservas: «secundum quod *fundatur* [illegible] etiam Deus a quibusdam dicitur natura naturans». Pero Spinoza apunta a la filosofía escolástica en general, interpretada [illegible] filosofía de la trascendencia (*aparte*): ver notas 49 y 78, etc.

Pueden considerarse textos paralelos: I, 6, § 2; diál. 2.º, § 10: [illegible]

PARTE I. CAPÍTULO 9

[illegible] la intención de proponer el tema (cfr. p. 34/19 [illegible] del IE: b, c, e, h, i, n) como los motivos que la justifican [illegible] derivan las cosas singulares de Dios: IE, §§ 73, 99-103; Ep. 30-32, Ep. 59, p. 268 y Ep. 83.

La lista de modos infinitos sólo es parcialmente completada en Ep. 64, 4.º nota y Ep. 65 fin. *Fiunt istum universum*, nota 66.

[illegible] Sobre el movimiento, como modo inmediato y eterno de la extensión: p. 25/23-6; p. 99/8-9; p. 114/9-10; cfr. E, II, [illegible] 3, le[illegible] etc., Aristóteles, *Phys.*, VIII, 1-3; *Met.*, XII, 6.

[illegible] Magnum, [illegible] p. 564, el texto dice «entender» = «versatum»; véase: E, I, 31, esc. en relación a diál., 2.º, § 11, apéndice 2.º, § 5; etc. Sobre el hijo de Dios: Ep. 12, en relación a CM, II, [illegible] 0, p. 271/25 s. y Ep. 73, p. 308; 0 s., en relación a Ep. 75, pp. 313-6.

PARTE I. CAPÍTULO 10

[illegible] § 4 [illegible] 11, 40, esc.

[illegible] § 7 [illegible] § 4 [illegible] § 8 [illegible] 6, § 7 [illegible] § 8; CM [illegible] 6, pp. 45

Semejantes [illegible] p. 169 = Gb, I, p. 50/[illegible], pese a que dice haber sido hecha «de la edición francesa de Charles Appuhn y cotejada, toda vez que se creyó necesario, con las citadas de Van Vloten (t. II, Gebhardt (t. IV) y La Pléiade» (p. 115), resulta «la fuga de Pedro» copiando una evidente errata de impresión (que no de traducción de Appuhn: «forte (por «bonté») de Pierre», errata que [illegible] corregida por M. Francès, traductora del KV en La Pléiade: «la bonté de Pierre» (n.º 14, p. 42).

PARTE II. PREFACIO

[illegible] Claro paralelismo con E, II, pref., y ver nota 2. Respecto a la contraposición universal-particular, ver: I, 3, § 8; 5, § 2, 8, § 3; 9, §§ 1-2, etc.

[illegible] La expresión «espíritu (alma)» *(geest ziele)* puede indicar una voluntad del mismo Spinoza (E, V, pref., p. 278/4: «animam seu mentem») o una duda del traductor. Sobre el complejo problema baste decir que Spinoza usa muchas más veces «mens» que «animus» (IE = 45, 21; PPC = 30/6, E = 553/6), mientras que evita «spiritus» en ese sentido (véase p. 102/24-5). Pero sus traductores holandeses no observan el paralelismo: «animus» [illegible] que fluctúan. En PPC/CM Bolling (cosa a PPC [illegible]) decide traducir ambos por «ziel», en la *Ética*, Glazemaker [illegible] su ejemplo y, sin embargo, sin traducir «mens» por «geest» [illegible] Para el tema de fondo remitimos al lector a nuestra nota a: PPC [illegible] def. 6 [illegible]52.

La referencia al «comienzo de este libro» es: I, 2, § 2 (puntos 1, 3, 2, respectivamente).

El hombre no es sustancia: Apéndice 2.ª, §§ 1-2, E, II, 1.

[illegible] Cfr. I, 2, § 28, 7, § 1.ª

[illegible] Cfr. I, 2, § 28 (atributos); cap. 8-9.

[illegible] Esta teoría sobre la definición es necesaria a fin de evitar que «[illegible] pertenecen a la esencia de las cosas particulares». E, II, 10, esc.; cfr. KV, I, 6, § 4; 7, § 10.

[illegible] Hemos situado esta nota (que en el texto original carece de [illegible] prefiero, a fin de que no interrumpa su lectura, ya que, como dijo Freudenthal (n.º 45, p. 252), es una de las varias redaboraciones (cfr. II, 20, §§ 3.º y 4.º; apéndice 2.º; E, I, 21, 3 y 28; E, II, 1-13) de problema en él planteado: la derivación de las cosas finitas y, en concreto, del hombre, a partir de los infinitos atributos divinos.

Tras recordar la tesis a esclarecer (§ 1), arranca de los atributos de Dios (§ 2 = E, II, 1-2) a fin de derivar de su pensamiento infinito la idea de todas las cosas, tanto inexistentes como existentes (§§ 3-5 = E, II, 3, 8-9), y a esa idea le da el nombre de alma (§ 6 = E, II [illegible] cuerpos son distintas proporciones de movimiento y de reposo (§§ [illegible] II, 13, lema 1), define el alma humana como idea de un cuerpo existente y determinado (§§ 9 y 11 = E, II, 10 y 13) y explica cómo los cambios, parciales o totales, de éste concuerdan punto por punto con los de aquélla (§§ 10-14 = E, II, 12 y 14).

[illegible] En paralelismo con lo anterior (p. 52/10: cuerpo), mis «[illegible] propuesta de M[illegible] «surge» (komt).

[illegible] Donde nosotros traducimos «esa proporción, que es...» (deze [illegible] portie), otros dicen «esa su proporción» (Mignini), «esa [illegible] en que le es propia» (Appuhn), como si leyeran «zyne» [illegible] en vez de «zynde» (siendo, que es), y quizá fuera aceptable [illegible]

[illegible] Apéndice 2.º, §§ 15-7, IE, § 83, d, E, II, [illegible]

[illegible] Acerca de la muerte: E, IV, 39, [illegible]

[illegible] como dice Gebhardt (n.º 4, pp. 474-5), marca la contrapos. [illegible] § 2, apéndice 2.º § 17.

PARTE II. CAPÍTULO 1

[illegible] Este título usa los términos que, pese a cierta fluctuación [illegible], designarán habitualmente, en esta segunda parte, los tres modos principales de conocimiento. El primero traduce «waan» (ilusión, suposición, opinión...) y «sopinion» (latinismo); el [illegible]

[illegible] Este comienzo alude claramente a: II, pref., §§ [illegible] y 5 fin. A este respecto, conviene señalar que para Spinoza, excepto la [illegible] sólo el alma y el cuerpo, sino sus acciones y pasiones, sus ideas y sus variaciones: II, pref., 5.º, 20, § 8; apéndice 2.º; E, I, 25, cor.; II, 10, cor., 11, def. 3.

Por modos del hombre y sus efectos Spinoza [illegible] de conocimiento (cap. 1-2; § [illegible] pasiones (cap. 2, § 3-cap. 14), con las causas de tales modo[illegible] [illegible] § 5.º; [illegible] § 4.º; [illegible] cap. 4, § [illegible]

Tanto la nota 1.ª como la 2.ª [illegible] opinión son du[illegible]

[illegible] De acuerdo con las dos notas precedentes, «primero» se [illegible] p. 55, 7 y 59/5, p. 55/31 s. = p. 61/8 s.); y «consecuencia» se [illegible] embrollado» (Gebhardt, p. 475: dudosa referencia de [illegible] cia»), sino que alude a la puesta en práctica del método reflexivo [illegible] 98/34 y 121/9-11 en relación a IE, § 38.

[illegible] El cotejo de este pasaje con sus paralelos IE, §§ 18-24, 2[illegible] E, II, 40, esc. 2) es decisivo para conocer los [illegible] profundos de la vida humana y, además, una piedra de toque para valorar la evolución del sistema de Spinoza. Por nuestra parte [illegible] al lector a las notas 23-35 a IE. Añadimos aquí dos observaciones. El texto del IE, sin duda el más [illegible] mente, reducidos a dos: imaginación y entendimiento (§§ 87 y 90)

lugo parecido hacen el KV y la *Etica*, ya que los dos primeros [illegible] epígrafe de «opinión» (2, § 1 y [illegible], §§ 1º y 2º) o conocimiento sujeto [illegible] conocimiento (o concepto) verdadero: KV, II, 1, § 2; 3, §§ 4 y 6 = E, II, 41/2; cfr. KV II, 2, § 3 = E, III/3). Por otra parte, quizá se haya distanciado demasiado a la *Etica* de los dos tratados «juveniles» por haber mitificado sus «nociones comunes» y haber [illegible] del KV, olvidando lo decisivo respecto a este último: que la potencia o impotencia de la razón sobre las pasiones es análoga en ambas obras (cfr. nota 123, 3).

Señalemos que «simple fe» no vuelve a ser utilizada en el resto del tratado para designar el primer género de conocimiento, [illegible] para [illegible] segundo [illegible] 16, § 2º y nota 122.

[illegible] Como ya hemos sugerido (nota 121), los modos de conoci[illegible] nacional, es decir, la razón o «razón verdadera» (pp. 55/23, 73 [illegible] intelectual se pueden unificar como conceptos verdaderos (II, 3, §§ 4 y 6; 14, § 3; 19, § 2º), a condición de que se use bien tanto el [illegible]miento como la razón (pp. 57/9-10; 64/29; 77/7; 89/2 [illegible]

[illegible] Este ejemplo es estudiado en las tres obras (IE, §§ 23-4 y I-II, 40, esc. 2/fin), junto con otros (KV, II, 3, §§ 4-5 y 7; IE, §§ 20-32; E, II, 40, esc. 1), para describir, en orden ascendente en todas ellas, los cuatro modos de conocimiento. Hay, sin embargo, ciertas diferencias de matiz y quizá de fondo.

El KV lo refiere a uso cualquiera (*usuario*); en cambio la *Etica* aplica todos los casos a los comerciantes, mientras que el IE intenta afinar, atribuyendo los dos primeros a los comerciantes y los dos últimos a los matemáticos; no obstante, ambas obras aducen, en este caso, el ejemplo de Euclides (Elem. VII, 19). Pero, en otros pasajes paralelos, el KV menciona a los comerciantes, al lado de artesanos y filósofos, aludiendo, como en otras obras, a ejemplos básicos de Aristóteles (KV, I, 7, § 7: hombre; II, 3, §§ 2-3: perro...; M, I, 1, p. 235: hombre; E, II, 40, esc. 1/fin: hombre; I, 17, esc./fin: perro; IE, § 20, p. 11/2, perro y hombre).

La mayor diferencia de fondo suele ponerse en que la *Etica* (I, 122/12) atribuye a la razón «ideas adecuadas», mientras que el IE (§ 19, 3 y § 24) califica esa percepción de «no adecuada»; pero este término no parece tener en esta obra el significado preciso de

aquélla. En todo caso, en las tres obras el conocimiento es [illegible] a partir de propiedades [illegible] efectos) algo distinto y es, por tanto, un conocimiento intelectual mediato o indirecto.

PARTE II, CAPÍTULO 2

[illegible] de conocimiento.

[illegible] Las descripciones aquí expuestas es una excelente síntesis de los [illegible] como es la de S. Tomás. Este distingue once p[illegible] esperanza-desesperación: bien difícil; temor-audacia: más difícil [illegible] S. Tomás advierte, como hace Spinoza en el KV (nota 175), [illegible] pasiones a cuatro principales: alegría y tristeza, esperanza y temor (*S. Teol.* I-2, 25, 4c y 2c, ver notas 128, 142 y 157).

[illegible] Tanto Descartes (*Pasiones*, 27-9, 4-40) como Spinoza (IE, § 20) dicen que las pasiones implican las ideas; las divergencias [illegible] en el influjo de éstas sobre aquéllas.

PARTE II. CAPITULO 1

[illegible] En esta sección (cap. 3-14) aplica Spinoza su doctrina de los [illegible] a Descartes (nota 142). En un primer momento (cap. 3 [illegible] primitivas de Descartes (*Pensam.*, II, 69), dejando las otras dos, la alegría y la tristeza (cap. 7), para el segundo momento, en el que [illegible] larga serie, desde la admiración hasta el pesar (cap. 4, § 11-cap. 14, § 1), sobre las bases antes establecidas [illegible]

[illegible] Hagamos dos observaciones textuales. [illegible]

Gebhardt «dice (que, relativo) y no «dato (que, conjunción), ya que Mignini no da razón de tal cambio y, además, traduce [illegible] lejos de ser dudosa (Gebhardt, que sigue a Trendelenburg), es plenamente spinozana, ya que está totalmente acorde con §§ 2-3, [illegible] generic o «formal», no en virtud de una deducción. [illegible] obvia, sino de una inducción o de una simple abstracción [illegible]

Los ejemplos aducidos nos hacen pensar en el ambiente campesino [illegible] normal), que parecen asociar el KV a los CM (ver notas 123, 2) [illegible] sobre la experiencia ver II, 1, § 3, 2, IE, §§ 19, 2; § 20, 2. Sobre [illegible] II, 7 p. 261 9, p. 267; TTP 6, pp. 81 y 83 (132); E, III, 52 y def. af. 2; Descartes, *Pensam.* 53, 70.

[illegible] Seguimos aquí (§§ 4-7) el orden del ms. A y no el del ms. B [illegible] aunque reconocemos que es más lógico (§§ 7-5-6), ya que ello implicaría cambiar la redacción de § 4, del comienzo de § 5 y de [illegible] varios tipos de amor, como de bienes, relativos a los dos géneros básicos de conocimiento (§ 1 y cap. 5, §§ 1-3; ver nota 122 y 126).

Cfr. E, III, 13, esc. def. af. 6; Descartes, *Pensam.* II, 56, 79 [illegible]

[illegible] Cfr. cap. 5, §§ 9-12, etc.

Sobre la relación hijos y padres ver IE, § 20; E, III, 55, esc. def. af. 37. Sobre la patria, TTP, 17, p. 215; TP, 8, § 48; E, IV [illegible] apend., cap. 19-20; TP, 11, § 4.

[illegible] Relaciones entre turcos, judíos y cristianos: TTP, pref. p. [illegible] 16, pp. 199-200; E, II, def. af. 17 (fin).

[illegible] el odio: cap. 6; Descartes, *Pensam.* II, 56, 79, etc.

Aunque Gebhardt, siguiendo de nuevo a Trendelenburg [illegible] 307), opina lo contrario (n.º 4, pp. 479-80), pensamos

que la nota § 9ª es coherente con el texto: tanto el enfermo (§ 1) como el médico (§ 11) desean servirse del medicamento [illegible] conocido y antes de emplearlo; pero, mientras lo están utilizando más bien tienen deja de hacerlo.

Sobre el tema de fondo ver E, III, 9, esc. def. af. 1 y def. gral. af. (fin). Adviértase que el deseo de que aquí se habla, nacido de la opinión (§§ 9-10), no es el mismo antes anunciado y fundado en la razón (2, § 3; ver nota 12).

PARTE II. CAPITULO 4

El título del capítulo, que no existe en el ms. A, ha sido [illegible] del «Compendio».

El § 1 señala claramente la transición de un momento a otro de [illegible]

[illegible] Apoyándose en sugerencias de Sigwart y de Meyer, Gebhardt [illegible] rencia no consta en el texto, porque, según dice, no añadiría nada a éste, porque sus últimas dos líneas repiten § 3; y, en cambio, la expresión [illegible] del texto (p. 59 20: «dice con verdad»). Por nuestra parte [illegible] estilo más didáctico y concordante sino por los matices con que distingue la verdadera fe de la opinión (convicción, [illegible] verdaderamente) y del conocimiento claro (discurrir intelectualmente). En cuanto a las observaciones textuales, aparte de que la [illegible] lo mismo «capta» (*gensar verdes*), que «discurrir» (*genetin*), la segunda, porque el texto se refiere a la certeza del saber y la nota a la verdad de la fe.

[illegible] Aparte de los tres efectos de la verdadera fe (razón) aquí señalados (§§ 2-3), a saber, que nos dice qué debe ser la cosa, que nos conduce al conocimiento claro y que distingue el bien del mal, Spinoza señalará más adelante (14, § 6; 15, § 1) un cuarto: que conoce la verdad y la falsedad.

La referencia («antes» p. 60/7) puede ser II, 2, § 3.

[illegible] La referencia de § 5 («anteriormente» en: 1, 4, 6, 10. Spinoza [illegible] tuvo problemática la idea o norma moral, ya que la idea de [illegible]

[illegible] No [illegible] § 5ª [illegible] Gebhardt (n.º 4, p. 482), puesto que a la idea del texto [illegible] determinar por su idea genérica, aquí [illegible] supremo es imposible (cfr. I, 7, § 9).

[41] La estructura del capítulo es, pues, la siguiente: efectos de la verdadera fe (§§ 1-4), dificultad de determinar la norma moral para definir el bien (§§ 5-7) y el fin (§§ 8-10) del individuo humano, la admiración (§ 11).

[42] Con los criterios establecidos sobre el poder (efectos) de la [illegible] pasiones, comenzando por las seis primitivas cartesianas, [illegible] gen ya ha sido explicado (3, §§ 1 y II, nota 28). De hecho, este esquema general será mantenido en la *Ética* (III: origen; IV: valo[illegible]), aunque tanto el origen como la naturaleza y el significado ético de las pasiones individuales son [illegible] obra. El cuadro que ofrecemos a continuación, muestra cómo el KV sigue, en su exposición, a Descartes (*Pasiones*, II, art. 53-148; II, 149-212) y cómo la *Ética* (III, apéndice, def. af. 1-48) altera ese orden.

	PASIONES			KV	E
	Admiración	[illegible]		[illegible]	4
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	5	[illegible]
	[illegible]		[illegible]	[illegible]	
4)	Deseo	57	36	7,1	1
5)	Alegría	61,	91	7,1	2
[illegible]	[illegible]			[illegible]	[illegible]
	[illegible]	[illegible]	[illegible]	8,4	[illegible]
[illegible]	Alegría	[illegible]	40	[illegible]	[illegible]
[illegible]	Desprecio	[illegible]	40	8,2	[illegible]
	Burla	[illegible]	[illegible]	[illegible]	25
[illegible]	[illegible]	[illegible]	53	8,4	26
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	8,5	28
	Alabanza, humildad	[illegible]	[illegible]	[illegible]	29
[illegible]	Esperanza	[illegible]	65	[illegible]	12
5)	Temor	58,	165	9,3	13
	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
	Perspicacia	[illegible]	[illegible]	[illegible]	15
[illegible]	[illegible]	[illegible]		[illegible]	
[illegible]	[illegible]	[illegible]		[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]		[illegible]	40
	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	74		4
[illegible]	Miedo	59	174	9,5	42
[illegible]	Celos	58,	67	9,5	
[illegible]	Remordimiento	[illegible]			1
[illegible]	Arrepentimiento	[illegible]	9	[illegible]	[illegible]
[illegible]	Burla	62,	178	11,1	11
[illegible]	[illegible]		80	11,1	
[illegible]	[illegible]		8	2	
[illegible]	[illegible]	62,	182	11,3	23

	ÉTICA	KV
	[illegible]	
[illegible]	Desesperanza	
[illegible]	Arrepentimiento	[illegible]
34)	Gratitud	37
[illegible]	[illegible]	
	[illegible]	[illegible]
	[illegible]	
38)	Crueldades	39
[illegible]	[illegible]	
[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	
[illegible]	[illegible]	
[illegible]	[illegible]	
[illegible]	[illegible]	
[illegible]	[illegible]	
48'	Lascivia	

	PASIONES			KV	E
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	Indignación	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
33)	Honor	66,[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
34)	Vergüenza	66,205	12,1	31	
[illegible]	Deseo [illegible]	[illegible]		[illegible]	
36)	[illegible]	[illegible]	[illegible]		
[illegible]	[illegible]	[illegible]		[illegible]	
38)	Inmisericordia	194	13,3	38	
[illegible]	Pena	[illegible]	[illegible]		

[43] Cfr. 3, § 2 y notas 128 y 142. Freudenthal (n.º 45, p. 26) opinaba que: a) esta sección (cap. 4, § 11-cap. 14, § 1) sería la más [illegible] cap. 14-20); c) y que la última redactada abarcaría cap. 1, 2, cap. 4, § 1-10 y cap. 21-26. Por nuestra parte, remitimos al lector a lo dicho en las notas 124, 128, 142 [illegible]

PARTE II. CAPÍTULO 5

[44] Cfr. 3, § 4, 22, §§ 1-2. Seguimos el orden de A y B, recogido por Vloten/Land y defendido por Migne [illegible] Gebhardt, quien, a fin de enlazar directamente la pregunta de § 6 [illegible] necesidad (§§ 3-4), tres clases de amor y su valor (§§ [illegible] 2.

[45] El § 2 viene exigido por el § 1 (relación al objeto). La alusión (según hemos dicho) parece ser: I, 8, § 3: Dios también es vida [illegible]

[46] Esta es la suprema ley de la naturaleza y de todo hombre que se guía por la razón: TTP, 9, p. 191-2; EpIV, 65

[illegible] puede dejar de amar: cfr. Ep. 32, p. 173-4

[illegible] coherente con todo el contexto leer «el amante y el amado»: el [illegible] [illegible] se sufre [illegible] §

[149] *Cfr.* 3, § 8; IE, §§ 3-10.

[150] No nos parece justificado interpretar «esencia efectiva» (de «dylic» = inmediata, dada) por «activa» y menos entender por tal [illegible] Mugnoni, n.º 6, pp. 613-614; cita E, IV, def. 8; CM, II, 11, p. 275/2; E, II, 3, esc.). Sobre esta idea del poder humano: TTP, 3, pp. 46-7, 16, pp. 189-90. El § 8 no es añadido (Freudenthal, n.º 45, p. 256), ya que explica § 6, 3/fin (poder humano).

[151] El argumento aquí (§§ 9-11) utilizado no es a posteriori, de los modos a Dios, sino simultáneo (§ 9, p. 64/15: «a la vez») o más bien a priori (§ 11, p. 64/33: «antes»).

PARTE [illegible] CAPÍTULO [illegible]

En 3, § 8 se definió el odio más bien por el conocimiento [illegible] §§ [illegible]

Según Mugnoni (n.º 6, pp. 617-8), la alusión a Sócrates puede [illegible] inspirada en: Jenofonte, *Memorabilia*, II, 13, 4.

[1] En § 2, 1 se formula la tesis de este capítulo: ya que podemos obrar con o sin pasión (experiencia), es mejor o más razonable [illegible] pasión, es decir, sin odio y conforme a la razón. En § 2, 2 se da la prueba general del argumento, que será desarrollado a [illegible] § 3 [illegible] pasión [illegible] § 8). lo único bueno y razonable que podemos (otros dirían debemos) hacer, es no odiar, sino educar a los hombres en virtud [illegible] ellos y para nosotros (§§ 6-7); cfr. IE, §§ 14-6; E, IV, 71-2; sp [illegible]

[illegible] I, 3, § 2, 3; II, 16, §§ 2*-4*; E, III, def. a. [illegible]

[1] Se definen aquí, de paso, dos pasiones cuyo lugar natural es el cap. 11: la ira y la envidia (cfr. p. 74/26 y E, III, def. af. 36 y 23).

[illegible] sobre el término «conciencia», usada aquí en el sentido de la moral cristiana, ver nota 129; IE, §§ 35 y 47. Sobre la necesidad de la educación, etc., IE, §§ 12-5; Ep. 15, 3* (114).

PARTE II, CAPÍTULO 7

Vloten, Land, siguiendo al ms. B, que se apoya en § 1, 1 [illegible] «Del deseo de la alegría», pero esto es menos

[illegible] Spinoza [illegible] de la alegría, aunque fuera implícita en el amor (5, § 1). Pero [illegible] la tristeza, desempeñarán en la *Ética* (cfr. notas 128 y 142; E, III, II, esc.).

[illegible] La frase final, omitida por el ms. B y Gebhardt, es [illegible] opinión-tristeza. Spinoza ya defiende aquí una ética de la alegría y una filosofía de la vida y del amor (cfr. 5, §§ 5-6; 6, §§ 6-7; E, III, 2; IV, 45, esc., 52-4. [illegible]

PARTE II, CAPÍTULO 8

[1] Spinoza pasa a [illegible] análisis ético de las pasiones derivadas [illegible]

[illegible] Por [illegible] Pasiones [illegible] Ahora [illegible]

[illegible] Cfr. II, 5, § 6; 6, § 6.

PARTE II, CAPÍTULO 9

[illegible] Spinoza es consciente del método que viene empleando: [illegible] ético, es decir, según que conduzcan o no al individuo hacia su [illegible] fin último, definidos por la idea de hombre perfecto [illegible] 26, 138-142 (en general), 144 (amor), 152-3 (odio), 157 (alegría-tristeza), 159 (esperanza, temor), etc.

[illegible] En este capítulo se estudia el segundo grupo de pasiones [illegible] que [illegible] en Descartes [illegible] reducirlas a [illegible] de pasiones ordenándolas por parejas, según que el objeto [illegible] según que el sujeto actúe o no en circunstancias que le parecen difíciles (§ 5). Todas ellas querían agruparlas en dos grupos principales: el primero comprende cuatro y se refieren al objeto que se presenta como contingente (esperanza y temor) o como [illegible] «seguridad y desesperación», el segundo, comprende [illegible] y se refieren al sujeto, que o no sería por sí indeciso (fluctuación) [illegible] sede sobre ella (pusilanimidad, miedo y celos) (§ 5).

[illegible] Dos observaciones de traducción. El temor y el miedo, que en el KV son definidos a partir de Descartes, cambian profundamente en la *Ética*, donde el «metus» remplaza al «timor» (opuesto a esperanza; y el «timor» viene a ser algo muy próximo a la «audacia» [illegible] KV viene a ser equivalente a la «consternatio» de la *Ética* (no- [illegible] *superbia*, que suelen ser traducidos por «intrepidez y [illegible] entre intrepido y audaz, timido y pusilánime [illegible] de ellos, el matiz negativo de «intrépido».

[illegible] pasiones se funda en primera instancia, en la opinión (§ 6, 2-3; § [illegible]), llamada «opinio mala opinione» *(bonam opinionem)*, como se llama en otro lugar la razón «buena razón» *(good reason)* (§ 3, 2), porque la una conduce al error [illegible] su reducción al amor o al odio (§ 6, 4; § 8).

Sobre la [illegible] en el cuarto grupo (pág. 142), E, 17, esc.; def. af. 42, explic. *(mansuetudo)*.

PARTE II. CAPÍTULO 10

[illegible] pasiones del cap. 9 se refieren a [illegible] reducirlas a la tristeza, que es siempre mala (7, § 2; E, IV, 41) y a la [illegible] para el género humano (I, dial. 1 = § 8; E, IV, 54 [illegible] pág. 158).

PARTE II. CAPÍTULO 11

[illegible] de pasiones relativas a otros hombres (cap. 11 13). Este se refiere a la mala valoración de los demás.

[illegible] El hombre no es causa primera: I, 6, § 5 (83). II pref. § [illegible] No odio a los demás: II, 6, §§ 6-7 [illegible] 156).

[illegible] Spinoza habla de varios conceptos afines a la risa en la *Ética* III, 11 esc. IV, 44, esc. *(chanzas y burlas)*; III, 59, esc. fin. IV, 45, esc. 2.º *(risa, jocoso)*.

PARTE II. CAPÍTULO 12

[illegible] que no [illegible] les, porque suponen un juicio falso sobre nosotros, igual que el [illegible] 55, esc., def. af. 25 y 28: *pusilanimidad* y *superbia*; 55 esc. [illegible] menos).

La convivencia es necesaria y muy conveniente: E, IV [illegible]

PARTE II. CAPÍTULO 1

[illegible] Conviene señalar que el rechazo por parte de Spinoza de [illegible] humildad, el arrepentimiento, la gratitud), está hecho desde el punto de vista estrictamente racional o del ideal del hombre [illegible] cuanto que éstas son muy frecuentes y fuertes y aquéllas muy [illegible] débiles. Quizá nada mejor que citar aquí un texto de Sp[illegible]

«Quia homines raro ex dictamine rationis [illegible] affectus, nempe humilitas et poenitentia, et praeter hos spes et metus, plus utilitatis quam damni afferunt; atque adeo, quandoquidem peccandum est, in eam partem potius peccandum. Quare [illegible] utilitatem consulentibus, eumque humilitatem, poenitentiam et reverentiam commendaverunt. Et revera, qui hisce affectibus sunt obnoxii, minus facilius quam alii duci possunt, ut tandem ex ductu rationis vivant, hoc est, beatorum [illegible] «fruantur» (E, IV, 54 esc. cfr. TTP, 15, pp. 187-8

PARTE II CAPITULO 14

[72] Algunos editores, como Meijer y Gebhardt, han pasado el § 14 capítulo precedente por parecerles poco coherente con el resto, y se han apoyado para ello en que el 14 A no incluye el título al [illegible] cap. 14, 23, 26 y, en este caso [illegible] (en cap. 4, § 3) y, además y sobre todo, el «pesar» [illegible] 13), sino más bien a los del grupo anterior (cap. 8-10) y, más concretamente, de cap. 10 (cfr. 167 y 142). Se conserva, pues, el § 1 y se completa el título sad [illegible]

El equivalente del «pesar» *(beklag)* del KV parece ser el «desdeniumra de la *Eteer* (frustración, añoranza.): E, III, 36, esc. def. af. 32; supra: 5, § 6; 7, § 2

[73] Estos párrafos (§§ 2-5) recapitulan lo dicho anteriormente, sobre todo en cap. 4-5, sobre la verdadera fe o razón (§ 2) [illegible] subjetivamente o por su grado de conocimiento (3, § 4 = 14, § 2) [illegible] objetivamente o por su objeto (5, § 2 = 4, § 4). La relación [illegible] que construye la clave explícita del estudio de las pasiones ya realizado (cfr. 2, § 3 y 5, § 3), es retomada ahora para ser objeto de un análisis más profundo a fin de decidir si, efectivamente, la razón tiene poder de liberarnos de las pasiones malas o negativas, es decir, contrarias a la razón (2, § 3 = 4, § 3, 2) [illegible] § 6 [illegible] en el margen, [illegible] para [illegible] and y Gebhardt, es aceptado por Meijer y Mignini. Su [illegible] § 4 [illegible] § 5 [illegible] cap. [illegible] constituyen una nueva sección, cuyo objeto [illegible] análisis en profundidad.

PARTE II CAPITULO 15

En § 2 [illegible] *verdaderamente* [illegible] cap. 14, 23, 26 y, en este caso [illegible] (en cap. 4, § 3) y, además y sobre todo, el «pesar» [illegible] 13), sino más bien a los del grupo anterior (cap. 8-10) y, más concretamente, de cap. 10 (cfr. 167 y 142). Se conserva, pues, el § 1 y se completa el título sad [illegible]

decisivo. Efectivamente, si la verdad es simple adecuación al objeto, es decir, simple relación o ente de razón, el conocimiento verdadero no es más perfecto ni, por tanto, quien lo posee es más feliz que quien carece del mismo (§ 3).

[74] La respuesta de Spinoza al triple problema formulado en §§ 2, 2 se centra, finalmente, en que «el entender (léase conocimiento verdadero) es un puro y simple padecer» *(lydeng)*.

Ante la inoportunidad de entrar en el problema, uno de los más debatidos cuando se aborda la evolución del pensamiento de Spinoza, nos limitaremos a indicar al lector las claves del mismo y remitirle a los textos más relevantes. Las claves están en si el conocimiento verdadero es sólo activo o, de algún modo, también pasivo; en si la verdad se refiere únicamente a la conveniencia de la idea con el objeto y la adecuación tan sólo a sus propiedades [illegible] pasaje, que debe ser estudiado en relación con I, 1, § 5ª (ver no[illegible] §§ 3-4), sino que subraya la conveniencia y la pasividad. La certeza de la idea (§ 3) se funda en su concordancia con el objeto (§ 4) y [illegible] a su vez, en cierta pasividad respecto al objeto (modos similares recibidos de y causados por él) (§ 5), la consistencia de la idea se funda en que concuerda totalmente con la esencia del objeto, que es invariable y es su causa (§ 6): cfr. S. Tomás, *S. Theol.* I, 79, 2c, Descartes, *Pensam.* 1º 22. Ahora bien, tanto la pasividad del entender como la consistencia de la esencia prueban que Spinoza se refiere al conocimiento racional y no al sensible.

Los textos principales son: CM, 1, 6, pp. 246-7; TE, §§ 33-36, 69-73, 84; Ep. 9, pp. 42-44, Ep. 60, pp. 270-1, E, I, ax. 6; II, def. 3-4, 17, esc., 43, esc., etc. Sobre «Dios es la verdad» (§ 3, 4), ver Jo[illegible]

PARTE II CAPITULO 16

[illegible] § 1 [illegible] § 9 el deseo [illegible] pasivo [illegible] cap. [illegible] § 5 [illegible] § 5 [illegible] § 55 [illegible]

entendimiento finito y la sustancia finita suponen la sustancia [illegible] § 5 y 6 (la acción de Dios es necesaria, no hay [illegible] II pref. (el hombre no es sustancia, sino modo finito); I, 6, § 5 (la voluntad humana tiene una causa externa). He ahí la conclusión [illegible]

[illegible] editores suelen referirlo a § 3 y unir ambas notas en una. Pero [illegible] la conexión de una con otra *(esto es...)* no parece correcta [illegible]

[illegible] El texto de nuestra nota 4ª, un único párrafo en el ms. A y [illegible] le diferente longitud en sus traducciones, lo hemos distribuido en siete párrafos, cuya argumentación es la siguiente. A quienes [illegible] renunciar a § 4 = 4ª, 2) que su teoría no explica la unión entre [illegible] el alma) sea racional (4ª, 3-4) y libre (4ª, 5); ni explica tampoco [illegible] las voliciones (4ª, 7). Este segundo argumento explica el de § 3 [illegible] más, *S. Teol.* I, 82, 3) y, concretamente, de Heereboord, mencionado por Spinoza en términos similares y con más dureza e ironía, si cabe, en: CM, II, 12, pp. 277-281 (notas 333-9 de nuestra edición).

[illegible] La conexión de § 5 con § 4/fin en el ms. A, que aquí seguimos, fue modificada por el ms. B y por editores como Meijer, Appuhn y Gebhardt, que han leído: «no (solamente) de la voluntad». Ahora bien, eso es incorrecto, ya que el § 5 no se refiere [illegible] una vez [illegible] la teoría de la voluntad como potencia distinta de [illegible] actos, se supone ahora (con Descartes) que esos actos o voliciones consisten «en el acto de afirmar o de negar» (§ 5 = § 8). En este supuesto, se niega que exista libertad en el hombre: porque el conocer es pasivo (§ 5 = 15, § 5), porque la libertad de indiferencia sólo se refiere a los actos externos (§ 6), y el deseo (§ 8) y aun ella, en [illegible], se explica bien el error (§ 7), cfr. E, II, 49 esc. (refutación de Descartes).

[illegible] En p. 84/6 interpretamos el ms. A, de acuerdo con el sentido [illegible] del contexto (explicación del error en almas débiles o impresionables) y del pasaje aducido por el objetante (15, §§ 5-6), «si» «aquello por lo cual *(quare)* se afirma... algo» (M gritó dice «en torno a

[illegible] afirmar o abstenerse de [illegible] de «conflictos del deseo», como sugiere Curley (n.º 18, p. 129, n. 9). De hecho, la misma expresión se halla en CM, II, 12, pp. 277-281, 336-8), donde Spinoza critica a Heereboord por distinguir la voluntad de las voliciones (y del alma) e identificarla con el apetito del bien.

PARTE II. CAPÍTULO 1º

[illegible] El hecho de que los §§ 1-2 estudien las relac[illegible] deseo, ya aludidas en 16, §§ 8-9, ha inclinado a algunos a [illegible] (Gebhardt, n.º 4, pp. 499-500). Creemos que el objetivo de ambos [illegible] sensible e intelectual (cfr. Aristóteles, *Ret.*, I, 10, 1369a; *De anima*, III, 10, 433a; S. Tomás, *S. Teol.* I, 80, 2: apetito [illegible] ductivo; 81, 1: el apetito sensitivo se llama «sensualidad»; 2, 2º: el [illegible] y nula, ya que se propone refutar tal doctrina y no exponer la [illegible] propia (cfr. E, III, 9, esc.).

[illegible] Spinoza refuta que el deseo sea libre (cosa que no hu[illegible] § 3 = 3, §§ [illegible] el conocimiento del objeto (§ 4) y apla[illegible] § [illegible]

PARTE II CAPÍTULO 18

[illegible] Spinoza responde directamente en este capítulo a una objeción central contra su sistema: si el hombre no es libre (cap. 16) [illegible] puede hacer nada por salvarse y, por tanto, su sistema conduce al ateísmo solapado (cfr. Ep. 42). Exponiendo, pues, las ventajas de su doctrina (§§ 2-7), lo que hace, es explicar a los amigos a quienes destina el tratado (26, § 10) y que son personajes religiosos (Balling, Jelles, Meyer, etc.), el sentido «religioso» de su sistema metafísico y ético (§§ 8-9), ver notas 79-81 y 193.

Sobre la contraposición Dios (ser y todo) y modos (no ser y parte) y, en consecuencia, felicidad en la unión con Dios y aflicción [illegible]

[illegible] El odio, como la tristeza, paraliza, el amor, como la alegría en la *Ética* (nota 158), conduce a un bien mayor, es decir, [illegible] siempre más y más. Sobre esta idea de la filosofía ética) como a [illegible] 1E, p. 9/20, 38, 0; E, II, pref. V, pref., p. 277/8-13 [illegible] quae ad libertatem ducit..., liberas seu beatitudo [illegible] esc. p. 308/23-4 («vita perardua»); TTP, 7, p. 97/3-5: «omnibus in one [illegible] Scripturam verbum esse Dei, quod homines veram beatitudinem vel vitam viam docet. Veram se ipsa aliud plane [illegible]

[illegible] Si bien es cierto que algunas ideas aquí expuestas (§§ 2, 4-6) [illegible] 4º, esc./fin), su verdadero marco de referencia hay que buscarlo en la cuarta y en la quinta parte (cfr. IV, 37, esc.; V, 4 y esc.). Frente a la religión popular o imaginativa (profética) Spinoza aporta a la religión ilustrada o racional (filosófica): comprensión y aceptación del orden universal y no creencia en el infierno (§ 6 = 25, § 4), en el diablo (§ 7 = cap. 25), en la oración y el sacrificio (§ 7 = 25, § 2); cfr. Platón, *Eutifrón*, 13d; Cicerón, *Rat.*, II, 53; S. Tomás, *S. Teol.* [illegible] 81, 1c y ad. 2; 101, 1c y nota 190.

PARTE II CAPÍTULO 19

[illegible] (en los apéndices [illegible] cap. [illegible] precedentes; cap. 14 [illegible] cap. 5; ver al [illegible] cap. [illegible] 16 de la doctrina de la absoluta necesidad) queda excluida la tesis de Freudenthal y Duran de colocar el cap. 19 antes del 16. Aún más, la explicación del fruto, a saber, si la verdadera fe o razón (de la que se viene tratando desde el cap. 4.º) nos conduce a la felicidad, lo [illegible] dispersos en la *Ética*, desde el final de la segunda parte hasta la primera sección de la quinta, aunque dentro de un marco [illegible]

[illegible] pasiones a fin de saber de qué forma la razón podría liberarnos de ellas. La solución aquí apuntada será la atribuida al [illegible] intuitivo en el capítulo 24: dado que las pasiones se fundan [illegible] conocimiento del cuerpo, sólo un conocimiento [illegible] de otro objeto más excelso: Dios, puede liberarnos de ellas (§ 14 [illegible] 8) y conducirnos a la felicidad.

[illegible] y cuerpo para averiguar el origen de las pasiones (§§ 8-13). Pero antes trata del propio cuerpo (§§ 4-7 [illegible] mente y en la causa del movimiento. Las alusiones (§§ 4-5) a [illegible] ya probadas se refieren a: I, 1, § 8, 2 (22); 2, § 18; diál. 2.º, § 12, etc.

En la *Ética*, nuestro cuerpo es un hecho, como nuestro pensamiento (E, II, ax. 2, 13, cor.). En KV, en cambio, parece ensayar aquí una prueba a priori; pero no queda claro (cfr. I, 1, § 8*, 3 [illegible] § 17**, 2; II, pref., § 5*, 4-9; apéndice 2.

[illegible] La tesis del paralelismo (E, I., 7), aplicada aquí al alma y al cuerpo humanos (cfr. E, II, 22-23), sirve de pauta para el estudio de la génesis de las pasiones (§§ 8-18; cfr. II, pref. § 5*, 20 § 3*).

[illegible] En § 11 (p. 93/16) leemos «el alma y el cuerpo» («de mente et hac [illegible]»), tal como dicen los dos manuscritos A y B, y [illegible] «el alma en (in = Mignini) y Curley) el cuerpo». Por eso mismo tampoco creemos necesario alterar el orden de los párrafos (§§ 9-12, 10, 11, 13), con el cual se quiere hallar un sentido a la expresión «otro atributo» (al comienzo de § 10). En nuestra opinión, ambos cambios están relacionados el uno con el otro y ninguno es necesario.

En efecto, Spinoza indica primero el efecto principal del atributo [illegible] § 9 [illegible] implícita en el principio de inercia por él admitido (cfr. PPC, II, 15: movimiento indefinido en línea recta): por qué nuestro cuerpo cambia de dirección sin chocar con otro. Pero no acude para ello a la doctrina cartesiana de los espíritus animales, sino que adelanta su tesis del alma como idea del cuerpo (§ 9, 1 = § 13). Para entonces, a señalar el efecto principal del *otro atributo* o pensamiento, a saber, el concepto o idea, indicando de paso como efecto de los conceptos el amor (pasión) (§ 10 = 11, 1, § 1, 2, §§ 3-4). A continuación estudia los efectos mutuos, es decir, los combates (Descartes, *Pasiones*, 47) entre alma y cuerpo, que pueden dar lugar a una auténtica angustia (§ 11); y, siguiendo con Descartes, los

[illegible] *Passions*, [illegible] 211). Finalmente, para explicar los efectos del cuerpo sobre el [illegible] y, a través de él, a los demás cuerpos (§ 13 = cfr. II, pref. 5ª 13 [illegible]).

Spinoza se distancia, pues, claramente de Descartes, en cuanto [illegible] que las pasiones no son efectos del cuerpo, sino de su conocimiento (§§ 1 y 18), y que, por tanto, el conocimiento de un objeto más excelente (Dios) nos libera, por la propia dinámica del amor, de las pasiones y nos conduce a la felicidad (§§ 14, 15 y 17).

[illegible] La nota 15ª aclara perfectamente que lo agradable o desagradable, bueno o malo, no reside en las impresiones o «imágenes» (*vernemingen*) que provienen del objeto (como podría sugerir la frase a que ella alude, aunque no existe en el manuscrito la llamada «que sean buenas o malas»), sino en la forma de afectarnos, es decir, en que la proporción movimiento-reposo, de que [illegible]. Sobre esta noción empírica de bien y mal: II, III, 9, esc., 39, esc. [illegible]

[illegible]

[illegible]

PARTE II. CAPITULO 20

[illegible]

[illegible] De esta larguísima nota del ms. A, sólo recoge las tres [illegible]

Gebhardt hace inteligible el texto, por la inclusión de dos sujetos [illegible] por ellos... son (somos) afectados». Aceptamos, pues, con Mignini el texto del ms. A, aunque modificamos algo su traducción: «che [illegible]

En cuanto a su contenido, es claro que 1-6 se corresponden, mas o menos, con el *Apéndice 1.ª* y con I, 2 (sustancia-atributos), [illegible] n.º 45, p. 252) de explicar la naturaleza humana y por tanto el origen del alma y del cuerpo, como se hace en II, pref., 5.ª p., con más nitidez quizá, en el *Apéndice 2.º*, §§ 7-12. Analizar las coincidencias y discrepancias mutuas de esos pasajes y cotejarlos con E, II, 8-13 y esc., con IE, §§ 99-103, y con CM I, 2-3; II, 7 [illegible]

[illegible] Sobre la objeción expuesta en § 3 y la respuesta dada en § 4 2-3 véase la nota 204, textos paralelos pueden ser: 19, §§ 9, 15, 17 [illegible]

[illegible] la respuesta supone que el alma mueve los espíritus mediante el [illegible] § 5 [illegible] nota 104

PARTE II. CAPÍTULO 21

[illegible] Alusión al célebre texto de Ovidio (*Metam.*, 7, 20), recogido por el mismo Spinoza en la *Ética* (IV, 17, esc.) y cuyo significado se remonta a Platón (*Fed.*, 79cd; *Rep.*, 611b612e) y es un tema clásico desde el libro de Job (cfr. TTP, 10, p. 144); ver Rousseau *Confes. de ninguno sab.* (cap. del *Emilio*, en *Oeuvres*, ed., Seuil, vol. 3, pp. 184-5, 194): dos claras alusiones a E, III, 59, esc. y TP, 10, § 1 a saber, imagen del naufrago, y E, 1, 14, sustancia única.

Las páginas citadas en la nota 2.ª corresponden a: 5, §§ 3-4 y 19, §§ 1-2. La palabra «malo», en la frase final, que algunos dudan en cambiar por «victorias», es correcta, pues se refiere a la experiencia efectiva de que muchas veces las acciones malas no van acompañadas de desdichas (ver nota 209; Job, TE, §§ 4-5 en relación a KV, II, 5, § 6, 4: placeres, riquezas y honores). La idea subrayada en la nota responde a lo expuesto en cuanto antecede, cuya clave es II, 1-2 (los de conocimiento) y 3-4 (efectos o pasiones de la operación y de la razón). La misma oposición entre la fuerza de la experiencia y [illegible]

[illegible] La página citada corresponde a: II, 1, §§ 1 y 2; ver cap. 2 y 4 § 2 (aplicación a las pasiones del ejemplo de la regla de tres [illegible] relación a E, IV, 5-18; V, 1-7

PARTE II. CAPÍTULO 22

[illegible] Esta nota, manuscrita en 19, § 1 (nota 194, 2), halla aquí su lugar apropiado [illegible] paso de la razón a la intuición y, por lo mismo, del grupo de capítulos 19-21 al de los cap. 22-26. De ahí la incoherencia de la división y ordenación de los mismos que propusiera Dunin-Borkowski: 15, 19-23, 25, 16-18, 24, 26 (ver notas 28, 179, 194). Por lo demás, las últimas líneas tienen una intención desmitificadora [illegible] todo este capítulo.

Las alusiones pueden ser: II, 2, § 2, 3; 5, § 3; 19, §§ 14 y 18.

Solo conocemos «de algún modo» (*zeugzaty*) a Dios, es decir, [illegible] plena comprensión de todos sus atributos, cfr. I, 1, § 9, 2; 2, §§ 28-9; 7, § 11. Que ese conocimiento produce una unión con Dios, que llega a separarnos de las cosas e incluso del propio cuerpo, es una tesis implícita en la primacía de la prueba a [illegible] sobre la posterior (§ 3 = I, 1, § 9; 7, § 12) y marca el dinamismo del [illegible] que va de lo variable a lo invariable (II, 5, §§ 6-12; 19, §§ 9-18). He aquí un texto significativo: «tan pronto llegamos a [illegible] que conocemos nuestro cuerpo, debemos unirnos con él [illegible] estrechamente que con nuestro cuerpo y quedar, por así decirlo, [illegible]

[illegible] Aunque el ms. no da la página, la referencia no ofrece duda alguna: I, 9, § 3 (nota 102).

Mantenemos con Vloten/Land y Mignini el texto de los mss. A y B (p. 101/19: «unión de la idea con la cosa»), ya que la [illegible] introducida por Meijer y Gebhardt («cosa pensante») tergiversa el sentido, a saber, que Dios es una de las cosas que [illegible] objeto de la idea (ver nota 148).

Que el cuerpo sea «causa primera de la idea» o que ésta tenga [illegible] recibe, de él «su primer acto» significa, según el [illegible] objetiva y ser objetivo, aunque ello no sea una evidencia inmediata ni deje de plantear problemas en el spinozismo: cfr. II, pref., § 5.ª 4-9 (112), 19, § 13 (199); 20, § 3.º 7-10 (206), Apéndice 2. [illegible] el dinamismo del amor: cfr. notas 151, 175, 192 etc. Y cotéjese [illegible] § 3).

[illegible] En esta frase (§ 6, p. 102/16, leemos con el ms. A «cuya (ellos [illegible] § 6 [illegible]

[illegible] a idea de [illegible] textos prueban «regeneración» [illegible] a la vez, cierto significado «religioso» en el sentido de «unión [illegible] Dios (nota 190) y desarrollador (nota 212), ya que este pasaje alude, como § 1º (nota 213), a textos clásicos del [illegible] 1 Jn, 8, 1 Jn, 2 Cor., 5, 14-21 Ef., 2, 4-9; Tit., 3, 4-7; TTP, 11 p. 157) [illegible] mediante la cuarta forma de conocimiento (§§ 1-3), se toma como [illegible]

PARTE II. CAPITULO 23

[illegible] cosa de la temporalidad del [illegible] II [illegible] dual. Imposible entrar aquí en problemáticas tan complejas como apasionantes. Baste añadir que Spinoza, tanto en los pasajes aludidos como en la *Etica* parece distinguir entre la «esencia» del alma como «modo de Dios y parte del entendimiento infinito y [illegible] CM, II, 12, p. 276). Ahora bien, como diría, refiriéndose a Spinoza nuestro don Miguel de Unamuno (*Sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, pp. 100-1), la inmortalidad del alma [illegible] «conciencia individual» apenas si tiene significado (ver pp. 30-1, 42, 49, 93-4, 100-2, 207)

Por eso, la «inmortalidad», como algo específico de [illegible] humana, no se puede justificar por el simple hecho de ser modo de Dios (eso es común a todas las cosas) (cfr. CM, II, 12, p. 276) tampoco porque pase de ser idea del cuerpo a ser idea de Dios (eso [illegible] alma, como idea del cuerpo, llega a tomar conciencia de que ella y [illegible] idea o conciencia), haciéndola inmune a las pasiones «sensibles» (cfr. II, 19, §§ 14 y 16), y la hace «inmortal» o «eterna» (II, 26, § 9 E, V, 23 y 39 en relación a KV, Apéndice 2º, §§ 7-12

por la pregunta, tan desafiante de § 2, 2. Las dos frases siguientes aclaran esa opción con dos argumentos: 1º) Lo que no [illegible] de su existencia, no la tiene tampoco de su no-existencia. 2º [illegible] que podría destruir (*sed quae* = aniquilar) el alma, en [illegible] unida a Dios (aunque, quizá, no necesariamente sólo a él [illegible] § 2, 1 con § 2, 2), sería la causa de su esencia, es decir, Dios; ahora bien, eso sería absurdo, ya que el cambio de las esencias [illegible] I, 1, §§ 2 y 3º supondría un cambio en el mismo Dios. Por eso la hipótesis del paréntesis, si ella llega a perecer, es desechada [illegible] nosotros lo hemos hecho de «esencia». Pero él tiene que introducir ese cambio en el manuscrito y afirmar que, «en la hipótesis de la unión con Dios [illegible] Dios es la única causa de la existencia de [illegible] Ahora bien, como Dios es causa de la esencia y de la existencia [illegible] todas las cosas, sin condición alguna (I, 2, 5ª; II, pref. § 5), el problema que aquí subyace es el de la relación de la esencia y la [illegible] 206; Mignini, nº 6, pp. 423-4, 563-4; 688-9, 748

En el caso concreto del alma humana en si su relación al cuerpo «idea de un cuerpo existente» II, *pref.*, § 5º, 6 y 9; 20, § 5º, *Apéndi* [illegible] dual. Imposible entrar aquí en problemáticas tan complejas como apasionantes. Baste añadir que Spinoza, tanto en los pasajes aludidos como en la *Etica* parece distinguir entre la «esencia» del alma como «modo de Dios y parte del entendimiento infinito y [illegible] CM, II, 12, p. 276). Ahora bien, como diría, refiriéndose a Spinoza nuestro don Miguel de Unamuno (*Sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, pp. 100-1), la inmortalidad del alma [illegible] «conciencia individual» apenas si tiene significado (ver pp. 30-1, 42, 49, 93-4, 100-2, 207)

Por eso, la «inmortalidad», como algo específico de [illegible] humana, no se puede justificar por el simple hecho de ser modo de Dios (eso es común a todas las cosas) (cfr. CM, II, 12, p. 276) tampoco porque pase de ser idea del cuerpo a ser idea de Dios (eso [illegible] alma, como idea del cuerpo, llega a tomar conciencia de que ella y [illegible] idea o conciencia), haciéndola inmune a las pasiones «sensibles» (cfr. II, 19, §§ 14 y 16), y la hace «inmortal» o «eterna» (II, 26, § 9 E, V, 23 y 39 en relación a KV, Apéndice 2º, §§ 7-12

PARTE II. CAPITULO 24

[illegible] Spinoza interpreta aquí la inmortalidad como «duración [illegible] pp. [illegible]

[229] Spinoza, que identificó a Dios con la verdad (II, 15, § 3, 4), e incluso con la vida (C M, II, 6, 260), no le atribuye el amor (I Jo 4, 16) a los hombres, porque, en la forma habitual de interpretarlo (oraciones, castigos,), ello implicaría un Dios antropomórfico (cfr. E, I, apéndice; TTP, pref. y cap. 1-2, 6, etc.), es decir sometido a las pasiones (E, V, 17 y 19). El extraño (por elíptico) razonamiento de «hemos dicho...» (p. 104/1, significa que es falsa esa afirmación clásica: atribuir a Dios (tan sólo) los afectos humanos, es decir, concebirlo a imagen del hombre y no por sí mismo.

[230] Todo este pasaje (§§ 3-6), relativo a la ley divina y la ley humana, ley universal y ley particular, etc., es paralelo a: TTP, 4 pp. 57-62, 16, pp. 189-91, y se funda, finalmente, en la necesidad de la acción divina (cfr. I, 4 y 6; II, 16, CM. 1, 3; II. 8-9; E, I, 16 ...

[231] Sobre esta «doble ley», cuya expresión puede inspirarse en [illegible] etc. [illegible]

Las críticas de los §§ 9-13 a las pruebas a posteriori de la existencia de Dios y, especialmente, de la revelación (Jehová: TTP I, p. 18) y de los milagros que la avalan, serán recogidas en: TTP 1-2 (profecía o testimonio profético), 5-6 (ceremonias, historias y milagros). Véase en relación a este tema, Ep. 42-3 (Veirhoysen). [illegible]

PARTE II. CAPITULO 25

[232] Entre las varias reinterpretaciones que ha hecho Spinoza del cristianismo [illegible] (progreso natural, libertad de elección y [illegible] o renacimiento) en el KV, se halla también el rechazo de la oración (nota 224) y del demonio. En este capítulo prueba que es imposible [illegible] que sería lo opuesto al ser, o una inteligencia opuesta al bien (§§ 1-3; cfr. I, 2, § 1ª, *dial. 1ª*, § 3; 4, § 4 = nada, II, 5, § 5; 14, § 3, etc. = amor); que es inútil, ya que las pasiones y el mal se explican sin él (§ 3; cfr. TP, 2, § 6); y que, por [illegible] § 2). De ahí que los relatos que hacen derivar del diablo el pecado (*Gen.*, 3, 1; *Mt.*, 10, 1 y 12, 26) están adaptados a la mentalidad popular (cfr. [illegible] 2, p. 43; [illegible] p. 263; [illegible] p. 51-56; [illegible]) más propios de cierta filosofía trasnochada (PPC., I, 20, dem.; CM, II, 7, p. 262/31) o de cierta teología que de la auténtica filosofía (CM, II, 9, p. 267; 2, p. 275; Ep. 67 y 76; Burgh

PARTE II. CAPITULO 26

[233] La causa de lo que llamamos pecado, son la opinión y las pasiones [illegible] cfr. II, 24, § 1ª; [illegible] TP, 2, § 6

[234] Dos notas a la traducción. a) En la primera frase [illegible] por «como pues» depende de «hemos probado» y no de «debemos [illegible]». b) Introducimos un paréntesis para destacar la adversativa «[illegible] que [illegible] amor». La misma doctrina en: E, V, 42.

[235] Acerca de los teólogos ver: Ep. 20, pp. 114-2, 121-3 (Bugenhagen); Ep. 21, pp. 127-8 (respuesta); Ep. 42, pp. 208-9 (Veirhaysen); Ep. 43, pp. 222-4 (respuesta); cfr. E, IV, 60 [illegible] 41 esc.

[236] Sobre la ley de la propia utilidad: nota 146 y E, IV, 21-22 y [illegible]. Que el conocimiento de Dios debe guiar todo método y toda actividad: 1E, §§ 38-42 y 49; 2E, IV, 28; V, 23, 28, etc. La expresión «amables cadenas del amor» puede inspirarse en: *Ovid.*, 11, 4.

[237] La razón es, desde el primer momento, un medio [illegible] I, *dial. 1ª* (ayuda al amor). II, 4, §§ 3-4, 21 y 22, § 1-2 (de la razón discursiva a la intuición intelectual).

[238] Sobre la relación inversa entre acción y pasión: I, 2, § 18 (fin) y §§ [illegible]

[239] Esta proposición sólo parece ser verdadera si se entiende que el no ser producido por una cosa implica no tener comunidad con ella, o interpretando el «no ser» como «no es nunca» o, más bien «no puede ser», de lo contrario, no podría surgir nunca ninguna [illegible] causalidad entre los modos del mismo atributo, lo cual es falso [illegible] § 3, 5; § 7, *dial. 2ª*, § 12, 3; II, 15, § 5; 20, § 4ª, E, III, 4; IV, 3-4 [illegible] etc. En la *Etica* como en el KV los modos actúan entre [illegible]

[illegible]

[240] Cfr. E, I, 21-3, interpretadas en: L, *Apéndice*, p. 80/75ss.

[241] Cfr. I, *dial. 2ª*, §§ 10-12; E, V, 30-1 en relación a: E, II, 10, [illegible] y esc., 11 cor., 46; [illegible]

[242] Esta conclusión debe ser interpretada en el marco de la [illegible] 235 y de: E, IV, 18, esc., 31, 35-37 (fundamento de la sociedad y la [illegible]

[243] Idea ya [illegible] I, 6, §§ 6-7.

[244] La libertad humana no existe, pues, sino por la [illegible] Dios, ya que sólo Dios es libre: nota 236; E, I, def. 7, prop., 17 [illegible] 2, II, 48; V, 67-73; V, 34-38.

[245] Spinoza cree haber demostrado la «eterna y estable duración» quizá mejor que la «eternidad» (cfr. 1, 4, § 3, 2, [illegible] nota 223), de «nuestro entendimiento» y no de un entendimiento [illegible] § 8; [illegible] § 7; [illegible] por definición, también idea del cuerpo: ver notas 221-222 y Apéndice 2ª, §§ 7-9 (alma) en relación a § 10 (modo inmediato).

[246] La expresión «frutos del árbol» parece asociar el árbol de la filosofía (el KV) con el árbol de la ciencia del bien y del mal» bíblico (*Gen.*, 2, 16-7, 3, 2-3). En todo caso, este epílogo es coherente con ese marco conceptual, ya que responde al deseo, [illegible] objetivo, de Spinoza de que no se le refute sin leerle ni, por [illegible]

[illegible] prejuicios, para entenderlas: cfr. Ep. 6, p. 36, Ep. 12A, 2; Ep. 19, 3.9; PPC, pref. de L. Meyer, p. 133; TTP, pref., p. 12/15ss [illegible] ofendidos interpretándolo perversamente», cap. 14/fin; cap. 15/fin. Ep. 43, p. 224/6-9, donde acusa a Velthuysen de haber caído en el defecto denunciado en el prefacio del TTP. Proyectado sobre este [illegible] carece por tanto de sentido interpretarlo como una carta adjunta [illegible] a los amigos de su autor, como atestiguan [illegible] Meyer [illegible] p. 81 ?

APENDICE 1.º (del TRATADO BREVE

[illegible] Este primer apéndice geométrico (a imitación, quizá de las *Rationes* de Descartes cfr. PPC, pref. de L. Meyer, p. 28/2ss) tiene una importancia especial para el estudio de la formación del sistema spinozista. A fin de dar alguna pauta orientadora al [illegible] comparar este *Apéndice* con las mismas ideas expuestas en Ep. 2-4 [illegible]

	KV	Ep	E
	ax 1	ax 1	pr 1
	ax 2	ax 2	ax 1
3	ax 3		
4	ax 4	ax 3	pr 2
5	ax 5	ax 4	pr
6	ax 6		
7	ax 7		
8	pr	pr	pr 5
	pr 2	pr 2	pr 6
10	pr 3	pr 3	pr 8
11	pr 4	pr 2	pr 7
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

	Ep	KV	E
a)	def. 1	4/cort	def 6
b)	def 2		def 2/3
c)	def 3		def 5
d)	ax 1	ax 1	pr 1
e)	ax 2	ax [illegible]	pr 4
f)	ax. 3	ax 4	pr 2
g)	ax. 4	ax 5	p 3
h)	ps	pr	pr 5
	pr	pr 2	pr 6 ?
i)	pr. 3	pr 3	pr 8
k	esc		pr [illegible]

Aunque el paralelismo es claro, se advierten fácilmente ciertas [illegible] Ep. 1.p [illegible] KV. Tres axiomas de KV [illegible] cuatro de Ep. son proposiciones que [illegible] *Ethica*; los [illegible] axiomas de [illegible] desaparecen después [illegible] necesarios. En Ep. y [illegible] se definen cabalmente [illegible] modo, mientras que en KV los dos [illegible] sinónimos y tiende a tener [illegible] con [illegible] KV [illegible] antes la intensidad que la [illegible] de sustancia. KV pr 2-4 [illegible] E 8 [illegible] parece

que Ep. 2-4 (1661) representan una etapa intermedia entre el *Apéndice 1.º* del KV y el comienzo de la *Ética* actual.

[illegible] El término «accidente», cuyo significado preciso deriva de Aristóteles (*Met.*, V, 30, 1025a 21-24), alterna todavía aquí (como en Ep. 3, p. 11/3-4; Ep. 4, p. 13/31ss.) con el de «modo» y «modificación». Sin embargo, ya en PPC, I, ax. 1, Spinoza parece sustituir el primer término por el segundo, y en CM, II, 1, p. 236,28ss opta definitivamente por dividir el ser en sustancia y modo, desechando, en cambio, la división tradicional en sustancia y accidente. [illegible] Mignini [illegible] pp. 254 ss.

[illegible] Spinoza [illegible] modal un papel decisivo: distinción entre unos modos y otros [illegible]

[illegible] Si se lee con los mss. A y B «onderhouden» (mantenerse) [illegible] se reduce al 1.º: si se acepta la lectura de Meyer y Gebhardt (aduce p. 119,34-5), parece complicar el ax. 3: la distinción de [illegible] sustancia y la de los modos y no a la inversa. Pero, en [illegible] no vemos que [illegible] que en pr. 5 que [illegible] se adscribe el ax. [illegible] ax.

[illegible] Las cuatro [illegible] aparecen en otro orden y, por tanto, desde otra perspectiva, la doctrina básica de KV [illegible] 2 [illegible] prop. = pr. [illegible] p. 2 = [illegible] p. 3 pr. p. 4 = [illegible] = p. 8? [illegible] de la sustancia. [illegible]

APENDICE 2.º (del TRATADO BREVE

[illegible] La temática de este *Apéndice* es paralela a la de II, pref. y [illegible] De § 1 a § 12 trata del alma en general; de § 13 a § 17 del alma humana en particular.

[illegible] II [illegible] 2

[illegible] I, 9, § 3; II, 20, § 4. Esta cita del Apéndice 1.º parece suponer que el 2.º es posterior.

[illegible] parecería más [illegible] Por otra parte su [illegible] del texto (mantiene «aquello que» y añade al final «cuanto [illegible] bien al revés. Su versión sonaría así: «es necesario que de todo

aquello (que) es producido en el pensamiento, una idea infinita [illegible]

[253] Cfr. II, 2, § 5; 19, §§ 10 y 18; E, § 109; E, II, ax. 3; III, def. 2 [illegible]

[254] Cfr. I, 5, § 1; E, III, 6-7 y 57, etc.

[255] Sobre interés de deducción de lo singular, efectuado en §§ 7-12, ver notas 112 y 206, y cotejar CM. I, 1, pp. 238,21-239,19 con E. II, 8, cor. y esc. (esencia formal de cosas no existentes).

[256] El paralelismo entre §§ 13-17 y II, pref., § 5º, 9-15; 19, § 4º; E, II, 16-7, 21-2, 45-7 se desvela, sobre todo, en sus tres temas claves: sensación, reflexión y escrituridad. *Apéndice I, La luz sobre el candelabro*. (P. Balling).

APÉNDICE I

LA LUZ SOBRE EL CANDELABRO (P. Balling)

Este opúsculo fue publicado anónimo en 1662 [illegible] reeditado por Jan Rieuwertsz en 1684 junto con el de su amigo *Introd.*, § 7) Jarig Jelles: *Belijdenisse der algemeene en christelijken geloofs*. Por las alusiones del subtítulo y ciertas afinidades doctrinales, fue atribuido a William Ames, jefe de los cuáqueros en Amsterdam, así como a Adam Boreel, jefe de los colegiantes holandeses. Pero, en el prólogo a la segunda edición, el editor corrige esos errores diciendo que «el autor es el difunto Petrus Balling»: en W. N. A. Klever, *De spinozistische predikant van Pieter Balling*, ed., de «Het licht op den kandelaar» met biografische inleiding en commentaar, Doopgezinde Bijdragen, n. s., 14 (1988), pp. 55-85 [illegible]

Para datos complementarios sobre Balling y Jelles remitimos a las notas de nuestra edición de la *Correspondencia* de Spinoza: Ep. 1 (Balling); Ep. 39-40, 48A-48B y 50 (Jelles). Sobre el [illegible] bibliografía actual y da pistas para las complejas relaciones [illegible] Spinoza, Ha[illegible] Ames, B[illegible]oel, [illegible] Sobre Galenus Abrahamsz de Haan, destinatario del libro de W. Ames puede verse K. O. Meinsma (n.º 75), pp. 263-4, etc. El título de Balling recuerda el de otro pensador spinozano, Adriaan Koerbagh, *Een licht schijnende in duystere plaatsen* (Bruselas, 1974), el cual fue duramente perseguido por sus ideas irreligiosas: cfr. Meinsma, pp. 329-385. Ideas complementarias en H. J. Siebrand (n.º 77): pp. 13-24 (Koerbagh), 24-409 (afinidades entre Balling y [illegible]

[257] Klever (cit. nota 257, comentario, pp. 75-85) ha señalado ciertas afinidades entre el opúsculo de Balling y el KV de Spinoza. [illegible] *De magistro* (Madrid, BAC, vol. 3, 1971, pp. 571-637), cuya [illegible] del lenguaje se inspira, finalmente, en Platón.

Acerca de la correspondencia palabras-cosas, cfr. KV, II, 16, §§ 5 y 6; E, III, def. af. 20; S. Agustín, *De magistro*, §§ 25, 27, 33: «[illegible] signum re cognita, quam signo dato [illegible] Platón, *Cratilo*, 439b (idem).

Sobre los equívocos del lenguaje (§§ 2-3): KV [illegible] § 12, 1; II, 16, § 6; E, II, 47 esc.; S. Agustín, *De magistro*, §§ 42 [illegible]

[260] Sobre la necesidad del lenguaje: S. Agustín, *De magistro* § [illegible] «de utilitate verborum quae [illegible] non parva est... Nunc enim ne plus eis quam oportet tribueremus, admonui te» [illegible]

[261] Sobre la incidencia del lenguaje en las [illegible] KV, II, § [illegible] pp. 8, 3 [illegible]

[262] [illegible] *De magistro*, § 38: «de universis autem quae [illegible] nos loquentem qui personat foris, sed intus, ipsi mente [illegible] item, consulimus veritatem»: cfr. *Ioan.* 1, 9.

[263] Para Spinoza Dios es la verdad: KV, II, 15, § 3, 4. Para S. Agustín esa verdad se halla en el interior: *Enarr. in Psalmos*, 136, 15; *De magistro*: «ergo ne hunc quidem doceo, vera dicens [illegible] inuentem, docetur enim non verbis meis, sed ipsa rebus, Deo [illegible]

[264] La luz es para Balling, como para Spinoza, la razón: TTP, 15 (pp. 162, 164: «sola la razón puede y debe juzgar [illegible] las doctrinas bíblicas»). La razón es conocimiento [illegible] verdad: KV, II, 4, § 1º; 15, §§ 1 y 4.

[265] Efectos de la verdadera fe o razón: KV, II, 4, §§ 2-4/139.

[266] Aunque se pueden hallar otros paralelos en Spinoza: KV, II, 0: arrepentimiento; 22: unión con Dios; 26: libertad y felicidad), el tono de Balling parece distinto: pecado, castigo, plegaria, [illegible] cfr. KV, II, 22, § 1º, 2.

[267] Tanto la idea central (impotencia de la [illegible] conflictos passionales) como la génesis de estos están descritas en [illegible] principalmente: KV, II, pref., § 5º, 13-15; 19, § 9ss. (pasiones); 21, § 7º [illegible]

[illegible]

Cfr. KV, II, 18, §§ 8-9 (religión como libre aceptación de la unión indisoluble del hombre con Dios, en relación a §§ 3-4 y § 6 [illegible] Dios).

[illegible] KV, II, [illegible] efecto (KV, II, 1, § 6), la verdad tiene más poder que la falsedad (KV, II, 15, § 3, 2 y §§ 5-6) y, por supuesto [illegible]

E. II, 35, dem.) y sólo el conocimiento verdadero (prayto) puede vencer la ignorancia (KV, II, 26, § 2, 1) y superar, por tanto, el error y las pasiones (KV II, 2, § 3, §§ 3-14, § 2, 19 § 1, [illegible] además, el mejor bien, los hombres no siempre eligen, en realidad, el verdadero bien, porque se equivocan, por no guiarse por la [illegible] cfr. KV, II, 3, § 5 y §§ 8-10; 5, §§ 3-5; 14 § 5 (tendencia al bien mayor); 21, § 1 (a veces se elige el mal). Hace falta, pues, la educación. II, 6, § 7, 26, § 10

De acuerdo con lo dicho (nota 272), Balling concibe su [illegible] contraverdades (§ 6, § 7, 1 y 3, § 8; § 16, 2; § 23, cfr KV, II, 24 [illegible] también S. Agustín pasa de la tesis platónica (*Cat.*, 388c, 428e [illegible] lo hace recordar o que, mas bien, solo invita a estudiar las cosas por sí mismo *De magistro*, §§ 1, 19, 36 46 fin: «ego [illegible] dubiet, admonitione verborum tuorum, nihil aliud verbis quam [illegible]

[1] Hay que estar en la verdad, y ésta es Dios (cfr. KV, II, 15, § 3, 4, y está dentro de nosotros (ver notas 263-4), para comprender la palabra y, por tanto, la Biblia (notas 258 y 265 en relación a 271).

Balling aplica a la interpretación o lectura de la Biblia lo ya sugerido antes (notas 264 y 275), inspirándose claramente en [illegible] TTP cap. 7, pp. 112-7: «la luz natural para interpretar [illegible] grabada en la mente humana; cap. 15, p. 182: la razón es el don y el [illegible]

Los §§ 19-21 aplican directamente al conocimiento de Dios la doctrina expuesta, y apoyándose directamente en Spinoza (KV, II, 24, §§ 9-13): a Dios no se lo demuestra ni por los efectos ni, menos todavía, por las palabras, es decir, por la revelación. Adviértase que Balling omite la alusión a los milagros: KV II 24, § 13, 2

APENDICE II

CALCULO ALGEBRAICO DEL ARCO IRIS Anónimo

Como hemos dicho en nuestra *Introducción* (§ 9), incluimos aquí otros dos «tratados» u opúsculos, no porque queramos nosotros dirimir el debate actualmente abierto sobre su paternidad, [illegible] que también los lectores de Spinoza en nuestro idioma [illegible] atribuidos al filósofo durante un siglo y que han sido recientemente traducidos a otros idiomas modernos. Con ese objetivo, pues, ofrecemos aquí, por orden cronológico, la bibliografía principal. [illegible] ediciones, traducciones y estudios.

Bibliografía sumaria

[illegible] *van den regenboog, aan den regenboog [illegible] van Kersten*. La Haya, Leyen van Dyck, 1687

[illegible] reckening van den regenboog»

1883. Vloten/Land: *Benedicti de Spinoza Opera* (n.º 3), II t. 4 [illegible] 33 249: texto holandés de ambos

884. Haan (Bierens de): *Twee geldzame werken van Benedictus Spinoza*, en Nieuw Archief voor Wiskunde, vol. XI, pp. 49-82 Texto holandés de ambos escritos

884. Haan (B. de): *B. de Spinoza Stelkunstige reckening van den regenboog in Reckening van Kunsten. Twee nearly inedited* [illegible] Leiden: edición independiente del texto precedente,

920. *Spinoza, Calcul des sinuses*, en *Oeuvres complètes de Christian Huygens* (La Haya, vol. 14, pp. 29 31 Traducción francesa del opúsculo sobre las probabilidades

1925. Gebhardt (Carl): *Spinoza Opera* (n.º 4), IV pp. 343-362 Texto holandés de ambos; pp. 431 4 aparato cr [illegible]

1953. Dutka (J.): *Spinoza and the theory of probability*, en *Scripta mathematica*, vol 19 [illegible] pp. 24-33 Estudio sobre el segundo [illegible]

1963 Doorschate (G. ten): *Benedictus de Spinoza. Algebraic calculation of the rainbow* Nieuwkoop, B de Graaf Incluye texto facsimil. de 1687, precedido de una detallada introducción histórica, de Aristóteles a Newton: pp. 7 26,

1965 McKeon (R.): *Spinoza on the rainbow and on the probability* [illegible] H. A. Wolfson Jubilee Volume (Jerusalem, vol. 2, pp [illegible]

977 Perry (M. J.): *De regenboog*, en *Spinoza Kennismenteen* [illegible]

1977 Spinoza: *Obras completas* n.º 2 j, vol. V pp. 233-249 reprod facsimil. al parecer, del texto de Vloten/Land

1982 Perry (M. J.): *Stelkunstige reckening van den regenboog* en *Reckening van kunsten*, en *Spinoza. Korte geschriften* (Amsterdam Wereldbibliotheek Incluye Introducción, pp. 497 511 [illegible] holandés, pp. 512-526; y notas, pp. 527 543

1982 Lucas (H. C. y Perry M. J.): *Baruch de Spinoza. Algebraische* [illegible] Hamburgo, F Meiner incluye Introducción, pp. VII XLII, y texto holandés y alemán, pp. 1-67, y notas, pp. 69-82

983. Vet (J. J. V. M. de): *Was Spinoza de auteur van «Stelkunstige reckening van den regenboog» en van «Reckening van kunsten»?* en *Tijdschrift v. Filos* vol. 45, pp 602 39 Calcos de la autenticidad spinozana de ambos tratados

1984-5. Spinoza *Calcul algébrique de l'arc-en-ciel*. Caen de [illegible]

[illegible] en *Œuvres Spinoza*, vol. 5, pp. 7-69. Incluye [illegible] F. Moreau y trad., por A. Lagué y M. Moquet.

1985. Klever (W. N. A.): *Nieuwe argumenten tegen de toeschrijving van de auteurschap van de «Stelkunstige rekening van den regenboog» en [illegible]*, vol. 47, pp. 492-502. Apoya la tesis de de Vet contra Petry.

1985. Petry (M. J.): *Spinoza. Algebraic calculation of the rainbow and [illegible] of chance*. Doudrecht, Nijhoff, introd., trad. [illegible] apéndice, 159 pp. (En el apéndice defiende, de nuevo, la [illegible] dad pp. 91-15[illegible]).

1986. Vet (J. J. V. M. de): *Spinoza's authorship of «Stelkunstige [illegible] van den regenboog» and of «Rekening van kansen» are more doubtful*, en Studia Spinozana, vol. 4, pp. 267-309. Insiste en su tesis de 1983.

En síntesis, cabe decir que Petry, autor de tres ediciones [illegible] holandesa, alemana e inglesa) de los tratados, sostiene [illegible] obra de Spinoza y que su amigo J. van der Meer (1639-86) fue probablemente el editor. En cambio, De Vet contesta [illegible] Salomon Dierquens (1641-1703), que discutió en 1676 con Huygens (cartas n.os 2094, 2095, 2096: *Œuvres*, La Haya, vol. 8) sobre ambos temas.

Petry se apoya, como los editores precedentes (Vloten/Land y Gebhardt), en que el prefacio de las *Opera posthuma* hablan de un tractatulus de Iride «quem ante aliquot annos, ut quibusdam notum, composuit, quique, nisi eum ignis tredidit, ut probabile est (gelijk geloofd word), alicubi delitescit» (p. 3, § 10). A ello se añade que el librero Rieuwertsz hijo aseguró a los viajeros alemanes Stolle y Haltmann en 1703 que «Spinoza nunca lo había quemado» (Freudenthal (n.º 69), p. 227/9-13), que el editor anónimo de 1687 parece insinuar que los opúsculos estuvieron diez años sin editar (nota 279); que el texto parece aludir al TTP (nota 280); y que sabemos que Spinoza se interesó por ambos temas hacia 1645 (p. 38-41, 45-6, 50).

De Vet arguye que ningún contemporáneo (los biógrafos Lucas y Colerus, los eruditos Kortholt y Stolle/Haltmann, y el matemat[illegible] B. de Volder) atribuyó el libro de 1687 a Spinoza, pese a que los [illegible] supone muerto al canónigo y científico Sluze (nota 283), y finalmente, que Pieter Rabus, editor y redactor del *De Boekzaal van Europa* (1693-1702), publicó en el número de enero-febrero de 1693 [illegible] del librito editado seis años antes por Van Dijck, en el que deja entender dos cosas que no pueden aplicarse a Spinoza: que [illegible] que aún ahora (1693) le gustaría recibir opiniones sobre los temas [illegible]

Reforzando los testimonios externos de De Vet, ha sido [illegible]

[illegible] Spinoza y en temas científicos de esa época podría juzgar [illegible] de la autenticidad y de la valía [illegible]

[illegible] *Inf*[illegible] *notice*[illegible]

[illegible] p. [illegible]

[illegible] En explícita alusión a *Gen.*, 9, 13 (alianza con Noé), se da la misma explicación del arco iris por la «refracción y reflexión de los rayos del sol» en TTP, 6, p. 89-25a. La doctrina de Descartes en *Météor.*, VIII: *De iride*. Spinoza tenía la edición latina de 1650.

[illegible] El autor se refiere a la *Dióptrica* (*Œuvres*, VI, pp. 93-105: refracción, pp. 196-211: telescopio).

[illegible] Los autores mencionados son Philip Lansbergen (1561-1632): *Triangulorum geometricorum* (Amsterdam, 1631) y Frans [illegible] Schooten (1581-1645): *Tractatus innumeri tangentium et secantium*. Ams[illegible]

[illegible] Los dos personajes mencionados son René François de Sluze (1622-1685), corresponsal de Huygens (*Œuvres*, vol. 2, Ep. 397 y 398 del año 1657) y gran opositor del cartesianismo en Bélgica (Georges Monchamp, *Histoire du cartésianisme en Belgique*, Bruselas 1886, pp. 451-8, *sec.*); Isaac Barrow (1630-1677): *Lectiones* [illegible] Londres, 1669-70, 2 v.

[illegible] La alusión es Jan Hudde: *De maximis et minimis*, obra publicada en F. van Schooten, *Geometria a R. Descartes* (Amsterdam, 1659-61, 2 vol.), vol. I, pp. 401-516.

APENDICE II.

CALCULO DE PROBABILIDADES (Anonimo)

[illegible] Este opúsculo, cuya paternidad siempre ha sido puesta en duda [illegible] Freudenthal (n.º 70), p. 298; Gebhardt, n.º 4), IV, p. 433), recoge, primero, en forma de «preguntas», los [illegible] *Hudde's Rationale ratiocinandi* (editado en F. van Schooten: *Exercitationum mathematicarum*, Amsterdam, 1657) y desarrolla después la demostración del primero. Hay que advertir que, aunque Spinoza poseía la obra de [illegible] pens[illegible] [illegible] la [illegible] a los problemas de partida planteados por Huddes, pero sí indicaría [illegible] que hace el autor de este opúsculo (cf. Lucas Percy, 1985, pp. XXIX-XXXVI y 79-82). Sobre el cálculo de probabilidades en Spinoza ver Ep. 38 (1666), a J. van der Meer [illegible] notas.

* [illegible] página [illegible] de [illegible]

Amor [illegible] el amor [illegible] [illegible] por [illegible] [illegible] de Dios [illegible] es Boecio: 77,12-8

Amistad [illegible]

Animal [illegible]

[illegible]

Aperno (*[illegible]*): 18/15a., 85/7 10-2 [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] el hombre [illegible] de Dios [illegible] 27 32; sólo conoce [illegible] 17/35a., 27 3a., 44,26a. [illegible]

[illegible]

Ap[illegible]: 9[illegible]

Ate[illegible] la [illegible] y sabiduría [illegible] la cosa: 68, 19-28, y padre 65,30; y [illegible] ideas naturales

Azar (*toeval*), y cosas perecederas 63,21 [illegible] 27 30.

Boecio: [illegible]

Be[illegible]

[illegible]

Beatitud (*gelukzaligheid*), y amor de Dios: 89,4-6; y salvación: 100,1-2.

Bien [illegible]

Bienestar [illegible]

Bondad (*goedheid*), de Dios: 19/28 [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] suponen imperfección [illegible]

[illegible]

[illegible] de Adán: 47 [illegible]

[illegible]

Calvino: (80).

Cambio (*veranderung*), su causa: 11 [illegible] nuestro cuerpo: 32,26a. y cuerpos externos: 34/10a., 32,30. en el alma: 95 3[illegible].

[illegible] ideas generales [illegible]

Carne (*vleesch*), y espíritu: 102 [illegible]

[illegible] y pasiones [illegible]

[illegible]: 28[illegible]

Causa (*oorzaak*) [illegible] del [illegible] no puede producir más [illegible] la externa no tiene comunidad con el [illegible] que [illegible] puede ser causa de otra: [illegible] causa libre: 39/12-6, 81,5-82/4; [illegible] la causa primera causa: 26-33a. 41 [illegible] 31-5. Dios es causa de [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]: 6, [illegible] 35, 43, 48 [illegible] 85 [illegible] 89 [illegible] 104, 106, [illegible] 178, 184, 197, 206, 222, 224, 228, 245, 255.

[illegible]

[illegible]

Comercio (*handel*), entre [illegible] 62,33; hombre: 51 14a., 103/17; no sustancia [illegible]

[illegible] 58 5 9

[illegible]

Compensación (*[illegible]*): 54, 13a./29, 116/23.

Compuesto (*[illegible]*): 18/10a., 25/1-9

Común (*[illegible]*), bien: 81/38; doctrina [illegible]

Comunicar [illegible] no la doctrina del [illegible] 112,24 [illegible]

Comunidad (*gemeenschap*), del hombre con Dios y las cosas: 105 [illegible]

[illegible] 2 [illegible] sustancias distintas [illegible] 26-35, 26/26a., por el alma [illegible] cuerpo: 97 [illegible] no el efecto [illegible] causa externa [illegible] 20a.; y el hombre con Dios: 106/3a.; y entre los hombres: 110 8

Concepto (*[illegible]*), en todas las cosas: 40,4-20

Concepto (*begrip*), [illegible] 81 26 35; la conciencia del [illegible] los modos de [illegible] 01 5-14; las causas: 30/25-9, 91 32-92/1; de Dios: 64,15; de una cosa futura [illegible]

[illegible]

[illegible] y salvación: 87 12-7.

Conclusión (*besluit*): 56,16-32, 80

Concupiscencia (*[illegible]*) 28 [illegible]

[illegible]

[illegible] necesario al hombre [illegible] 106,33a., por las causas: 64,29-34 [illegible] del cuerpo 93/31. [illegible] 20/8; de Dios [illegible] [illegible] de las pasiones 87 88, 89,25-32, 91/21 108 17 32 [illegible]

Contingente (*[illegible]*), definición: 70,27a., no hay 40,11 [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] creadas por Dios: 40

27/30. 55/9 34, 8./23-8; modos de Dios: 46/30-3, 48/2-5; relación a Dios: 32/26-33, unión con Dios 1./7 11. en Dios o actualmente existentes: [illegible]; universales o particulares: 51/7 11. 52/4-6; variables [illegible] 28 [illegible] [illegible] en el entendimiento [illegible] 15-7; todas son perfectas: 43/35 relación a ideas [illegible] [illegible] primera [illegible]
[illegible]
[illegible] de la onda 21 21-3; hipótesis [illegible] [illegible] 24 6. [illegible] [illegible] 224, 228, 243, [illegible]
Cuerpo (*lichaam*), existe: 89/18-20, 90/7 16; modo de la extensión 3/3-3, 117/9-13, 120/14-6, pro[illegible] [illegible] de Dios [illegible] 34 [illegible] 4.25-9
Cuerpo humano, proporción de movimiento y reposo: 52 [illegible] 90-6, 120/20s., [illegible] objeto directo de [illegible] [illegible] inmediata [illegible] [illegible] separación [illegible] 32 41. [illegible] 86 [illegible]

Deber (*plicht*) de buscar la felicidad: [illegible]
De [illegible] de hacer algo 71/26-72/5.
Decreto (*besluit*) de Dios 104/32-3
Deducción (*gevolg*), de otra cosa: 99/26, [illegible] 2, 101/4-5
Defecto (*gebrek*), en Dios 38/3-5; en [illegible]
Definición (*beschrijving*), de la esencia: 49/33-50/4; positiva o negativa: 7/14-21, no por el género 32:30 44/17-21. 46/10-21. 53/24 6; de los atributos y de sus modos: 46/32-47/8; de la causa libre 39/12-3 [illegible] 82/4; de Dios: 22 13, 44/17-45/8, 46/10-47/5; del deseo 85/7, de la desvergüenza: 75 32; de la honra: 75/[illegible] de las pasiones: 71/14-5; de la providencia: 40 [illegible]; de la verdad 78 18-22
Delbos: (45, 59)
Demonio (*duyvel*), ficción de algunos: 88/6-7; imposible 107/18-108/5, no causa de las pasiones [illegible]
Demostración (*bewyzing*), a priori y a posteriori: 15, 18/20s., 44/5-6, 45, [illegible]
Denominación [illegible] extrínseca [illegible]
Descartes: 47/8-11 (5, 7, 10, [illegible] 17 [illegible] 24 [illegible] 34 [illegible] 54, 159 160, 163-4, 171, 180, 182, 185 198, 199, 244, 246, 277, 279, 280, 281 283-4).
Deseo (*begeerte*), de conseguir algo 58/15-9: del bien: 38:28, 80/17 21 [illegible] surgido de la opinión. 58/19-28 [illegible] que el amor 66/1 4; según Aristóteles 85/7 19; no [illegible]
Desesperación (*wanhoop*): 73/11-3/20-21, 72/9 25.
Desorden (*verwarring*): 42/19-28
[illegible] 66 [illegible]
Desvergüenza (*onbeschaamtheid*): 75. [illegible]
Dierquens (Salomon): (2[illegible])
Diferencia (*onderscheid*), específica: 44 19. 46/10-5.
Dijck (Lewyn van [illegible])
Dios (*God*), definición: 19/3-7; es sustancia: 19/35s., 64/19-23; existencia 15/18, 47/12-7; infinitos atributos: 15/27s., 19/3-7, 90/1 5 solo conocemos dos: 27/13-4, 104 1 2; propios: 45/12-46; es la Naturaleza: 22/9-13, 47/22-8, 101 19 23, 116/25-33; y amor 103/30-4, 104/5 19; bondad: 19/25, 21/1-2, 22/4, 68/21-3, 78/1 5, 83/8 109-26. conocimiento: 43/3-7 entendimiento [illegible] [illegible] 45 [illegible] perfecto [illegible] [illegible] [illegible] libertad [illegible]
Dios causa de [illegible] 22 4 28 causa eficiente [illegible] [illegible] [illegible] perfecto [illegible] [illegible] todas las cosas [illegible] [illegible] en la salvación de las [illegible]
Dios y hombre [illegible] Dios: 64:13-28, 77/[illegible] 9; fin último del hombre [illegible] 34 22-5; hombre esclavo de Dios 57/5 7 [illegible] 26-8; y salvación del hombre 10[illegible]-23-4; unión con Dios 34 19-24, 100/18-22, 101/8-9, 106 12-30.
Discípulo (*leerling*), de Spinoza: 15 8
[illegible]
Dolor (*droefheid*), y cambio del cuerpo [illegible]
Duda (*twyfel*): 39/27 70/5-7 73/[illegible]
Dunin-Borkowski: (45, 50 87, 88, [illegible])
Duración [illegible] cosas [illegible] 34s., 102/10/33; del alma respecto al cuerpo: 103 3-34 y unión con Dios: 103 24-6, 107 33-108/5, 112 16-8; y perfección 107 29-33
Duijkerius (J [illegible]): (277)

Eckhart [illegible]
Efecto (*uytwerking*), [illegible] 29-30, contenido en la causa [illegible] 27 32, de la causa inmanente [illegible] [illegible] [illegible] demostración de Dios: 45/7 47 [illegible]
Eficiente (*werkend*), causa: 35 [illegible]
Egidio Romano (28).
[illegible]
[illegible]
Eminentemente (*uytnemender*) [illegible] Dios: 128/4; no extensa [illegible]
[illegible]

Enfermo (*kranke*): 1 10, 56/22-5
Ente de razón (*wezen van reden*): definición: 49/5-9: todo y parte 24 20; ideas generales 32 20, 42 [illegible] [illegible] [illegible] 8./2 6.
Entendimiento (*verstand*), e ideas 39/19-21, en Dios 39/1-2, [illegible] 6. modo inmediato: 48/6-19 106 [illegible] 31 9, 46, 9-29, [illegible] y sus efectos: 30/25-1, 67/26-7 68:18-[illegible] [illegible] y progreso [illegible] buen uso 73 19-21. 77/[illegible] 12, 89 [illegible] proporcionado de la Naturaleza: 28 30; y salvación: 100-9
[illegible] odio (*wangunst*): 21 [illegible] 66/32, 74 [illegible]
Espino[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] en [illegible] opinión [illegible] 24 [illegible] 54 [illegible]

TRATADO BREVE

Libros en venta

1326 Joseph Conrad:
La posada de las dos brujas
y otros relatos

1327 María Victoria Llamas:
El libro del microondas

1328 Bertolt Brecht:
Teatro completo, 2
Vida de Eduardo II de Inglaterra.
Un hombre es un hombre.
El elefantito

1329 Alejo Carpentier:
Los pasos perdidos

1330 David Talbot Rice (dirección):
Historia de las civilizaciones
5. La Alta Edad Media

1331 Francisco Ayala:
Los usurpadores

1332 G. K. Chesterton:
El candor del padre Brown

1333 Stanislaw Lem:
Ciberiada

1334 Manuel Pedraza Roca:
El libro del bar

1335 José Lezama Lima:
Muerte de Narciso. Antología poética

1336 August Derleth:
La máscara de Cthulhu

1337 Joan Evans (dirección):
Historia de las civilizaciones
6. La Baja Edad Media

1338 Isaac Asimov, Martin Greenberg y
Charles G. Waugh (selección):
Se acabaron las espinacas y otros
delitos por computadora

1339 Grupo Rigios:
El libro de las palanitas de papel

1340 Denys Hay (dirección):
Historia de las civilizaciones
7. La época del Renacimiento

1341 Mario Bussagli:
Atila

1342 Friedrich Nietzsche:
Consideraciones intempestivas, 1
Introducción y traducción de
Andrés Sánchez Pascual

1343 Blanca Tello y Francisco López
Bermúdez:
Guía física de España
4. Los lagos

1344 Miguel de Unamuno:
Paz en la guerra

1345 Ana Castañer y Teresa Fuertes:
El libro del jamón y la matanza

1346 Hugh Trevor-Roper (dirección):
Historia de las civilizaciones
8. La época de la expansión
Europa y el mundo desde 1550
hasta 1660

1347 José Deleito y Piñuela:
El rey se divierte

1348 Fray Toribio de Benavente (Motolinía):
Historia de los indios
de la Nueva España

1349 Platón:
La República

1350 J. R. Brennan:
Los engendros del demonio
1. Lobo de Fuego

1351 José Deleito y Piñuela:
... también se divierte el pueblo

1352 Miguel Barnet:
Canción de Rachel

1353 Juan Rulfo:
Antología personal

1354 Josep Lladonosa i Giró:
El libro de la cocina catalana

1355 J. R. Brennan:
Los engendros del demonio
2. Las criptas del terror

1356 Wilhelm Baum:
Ludwig Wittgenstein

1357 Oliver Sacks:
La jaqueca

1358 Pedro Sarmiento de Gamboa:
Los viajes al estrecho de Magallanes

1359 Hans Christian Andersen:
Viaje por España

1360 Simona Ortega o Inés Ortega:
El libro de los potajes, las sopas,
las cremas y los gazpachos

1361 Salustio:
La conjuración de Catilina
La guerra de Yugurta

1362 Erich Valentin:
Guía de Mozart

1363 Pilar Iglesias:
El libro del tomate

1364 Jack London:
El lobo de mar

1365 Mario Benedetti:
Gracias por el fuego

1366 Martin Gardner:
La ciencia: lo bueno, lo malo
y lo falso

1367 Miguel de Unamuno:
Andanzas y visiones españolas

1368 Rafael Alberti:
A la pintura (Poema del color
y la línea) 1945-1976

1369 Carlos García Gual:
Los siete sabios (y tres más)

1370 Pedro Calderón de la Barca:
La vida es sueño

1371 Jules Verne:
La isla Misteriosa

1372 Alfred Cobban (dirección):
Historia de las civilizaciones
9. El siglo XVIII. Europa en la época
de la Ilustración